# DE LA

# NATURE.

*TOME SECOND.*

# DE LA
# NATURE.

PAR J. B. ROBINET.

Τῆς φύσεως γραμματεὺς ἦν τὸν κάλαμον
ἀποβρέχων ἔυνουν. SUID. de ARIST.

TOME SECOND.



A AMSTERDAM,
Chez E. VAN HARREVELT.
M. DCC. LXIII.

# PRÉFACE.

Il y a des matieres ſi délicates, qu'on ne ſauroit preſque y toucher ſans jetter l'allarme dans les eſprits. Alors quelle que ſoit la droiture d'un Auteur, & quelque circonſpection qu'il apporte dans la maniere de traiter ſon ſujet, il s'expoſe toujours aux reproches les plus vifs. Un mot échappé, mal reçu, mal interpreté, eſt une étincelle qui tombe ſur des matieres combuſtibles, & cauſe un incendie conſidérable. Les gens d'un zele méfiant, & d'un eſprit méticuleux, ſoupçonnent par-tout de l'erreur, &, qui pis eſt, de la mauvaiſe intention. Leurs ſoupçons ont été quelquefois juſtifiés: c'eſt aſſez pour leur perſuader qu'ils ſont toujours juſtes. Il faut qu'il y ait du mal par-tout où ils en ſuppoſent: il n'y a le plus ſouvent que celui qu'ils y mettent. De cette diſpoſition d'un très grand nombre de perſonnes trop promtes à intéreſſer la Religion dans les ſujets qui lui ſont les plus étrangers, il arrive qu'on n'oſe traiter des choſes ſérieuſes & importantes, qu'en tremblant, & d'une maniere qui annonce que l'ame n'eſt point dans cet état de calme & de liberté ſi néceſſaire dans la recherche du vrai.

Cette réflexion n'a point encore ici d'application, & j'eſpere qu'elle n'en aura point du

tout. Je parle aux hommes avec autant de confiance & de liberté, que je penſe devant Dieu. Ma droiture m'excuſe au tribunal du Très-haut: & ſi j'ai beſoin de juſtification aux yeux des hommes, je la trouverai dans le diſcernement & la bonne foi de mes Lecteurs. Je ne me les repréſente point comme des tyrans qui loin de ſouffrir patiemment qu'on cherche la vérité, tendent des embuches à la ſimplicité d'un auteur, pour la ſurprendre, & avoir occaſion de le perſécuter. J'aime mieux leur ſuppoſer aſſez de jugement & de bonne foi pour diſtinguer l'homme droit qui cherche ſincérement la vérité, de l'impie & du libertin qui ont intérêt à l'obſcurcir; le paiſible raiſonneur qui reſpecte les ſentimens d'autrui, expoſe naïvement les ſiens, & voit ſans chagrin qu'on donne la préférence aux autres, de ces eſprits impérieux qui voudroient nous aſſervir ſous un joug qu'ils refuſent de porter; le philoſophe diſcret qui n'a point cherché à ébranler la foi de ſes concitoyens, mais plutôt à la rendre ferme & inébranlable en l'éclairant, de l'ennemi de toute Religion qui prétend y ſubſtituer un ſcepticiſme commode; celui en un mot, qui ſe propoſe d'épurer la notion de la Divinité en la dégageant d'une foule d'idées humaines dont elle lui ſemble ſurchargée, de l'impie qui voudroit anéantir toute idée de Dieu.

J'ai ſenti combien il étoit à charge de penſer autrement que les autres. J'ai ſouhaité de me rapprocher du ſentiment ordinaire ſur les attributs de la Divinité, & de m'en rapprocher par raiſon & par conviction. Qu'exiger de plus? Mais pouvons-nous maîtriſer la maniere dont les objets nous affectent?

C'eſt un grand préjugé contre un auteur, que de le trouver ſans ceſſe en contradiction avec ſes maîtres: cette ſingularité eſt preſque toujours taxée d'orgueil. Rien au contraire ne prévient plus en ſa faveur que de le voir ſuivre ces génies vaſtes & ſublimes, qui doués d'une force ſupérieure de penſer, ſemblent devoir emporter tous les autres eſprits dans la ſphere de leur activité. Je ne ſaurois faire aſſez de cas de l'eſtime des gens qui jugent par prévention, pour affecter des ſentimens que je n'ai pas.

Je puis me défier de mes lumieres, & je m'en défie. La preuve en eſt ſenſible. Si l'amour du vrai ne dominoit en moi l'amour-propre, je m'en tiendrois à ma façon de penſer: j'en ferois mon idole: je l'adorerois en ſecret, craignant de la voir renverſée ſi je l'expoſois en public.

Il naît de l'amour pur de la vérité & du ſentiment que l'on fait tout ce qui dépend de ſoi pour la connoître & la ſuivre ſelon ſa capa-

cité, une certaine confiance accompagnée de joie intérieure qui fait furmonter toute confidération humaine. Après tout, l'avantage d'être defabufé fi l'on fe trompe, ou confirmé dans fon opinion fi elle eft jufte, vaut bien les rifques d'effuyer une critique fage & modérée, même une critique chagrine & emportée.

Je n'attache à mon fentiment que le caractere de certitude qu'il peut avoir. J'avoue qu'il en a un très fort dans mon efprit, ce qui me fait prendre quelquefois le ton affirmatif; mais en voyant tant de grands hommes fe tromper avec la meilleure intention du monde, après avoir fait tout ce qu'on peut moralement pour éviter l'erreur, & du refte intimement convaincus d'avoir rencontré le vrai, ne devons-nous pas craindre l'illufion? J'ai examiné mes idées dans la fimplicité du fens commun & de la raifon naturelle. Je les livre à la difcrétion des favans, dans le deffein de les méditer encore de nouveau : car je m'occuperai toujours avec un nouvel attrait de ces grands objets. Comme je publie aujourd'hui les raifons qui me femblent fortifier mon fentiment, fi plus de connoiffances acquifes & de nouvelles réflexions me donnoient à connoître dans la fuite que j'ai pris pour le vrai ce qui n'en avoit que l'apparence, une fauffe honte ne m'empêchera point de

le public. Il y a moins de honte à se tromper, que de gloire à reconnoître son erreur. Tels sont mes sentimens. Si quelqu'un m'en supposoit d'autres, il pourroit me juger d'après lui, mais il me jugeroit mal.

Combien de vérités aujourd'hui incontestables, n'ont été dans leur nouveauté que des paradoxes, ou même des hérésies! Combien d'erreurs reconnues pour telles de nos jours, ont passé pendant plusieurs siecles pour des vérités! En fait d'opinions, il ne faut ni s'effrayer de la nouveauté, ni se laisser séduire par l'antiquité, quelque respectable qu'elle soit.

On m'a reproché ailleurs trop de précision, comme si j'avois plutôt voulu faire entrevoir la vérité, que la montrer. On dira peut-être que je suis tombé ici dans le défaut contraire. A la bonne heure. Plein de mon sujet, j'ai écrit avec cette confiance que donne une intention pure, sans me rien déguiser de ce qui pouvoit m'être contraire. Les raisons se pressoient, & j'avoue qu'il m'a été impossible de mettre plus d'ordre dans leur tumultueuse abondance. La confusion des lumieres n'en obscurcit point l'éclat. Les raisons s'éclairent par réflexion. Les esprits sont si différens que celle qui frappe les uns, ne touche pas mê-

me les autres. Mais dans la grande variété, il y en a toujours quelqu'une qui fait impreſſion & par qui les autres ont leur effet. Traitant une matiere auſſi difficile & auſſi délicate, ayant preſque tout contre moi, la raiſon exceptée, il n'étoit pas queſtion d'effleurer légérement mon ſujet, il falloit au contraire l'enviſager ſous toutes les faces, en approfondir tous les points, répondre à tout, ou tout prévenir, autant que je le pouvois, montrer au moins que je n'avançois rien indiſcrétement, ſans l'examen le plus réfléchi, le plus détaillé, le plus droit. Il y a des hommes que le préjugé aveugle au point, qu'il faut, pour les éclairer, les plonger dans un fleuve de lumieres.

Ayant expoſé ailleurs la marche que j'ai ſuivie dans cette diſcuſſion importante, je me trouve diſpenſé d'en parler ici. On peut conſulter la Table analytique de ce Tome, ſur le Chapitre LXXXIX. Je joins ſeulement à cette courte Préface, une Lettre que j'écrivis le 18 Mai 1762 à l'Editeur du Journal des Savans qui ſe réimprime dans cette ville, laquelle fut inſérée dans le ſecond Volume du même mois pag. 520.

„ Il eſt temps de mettre fin aux conjectures
„ du Public ſur l'auteur du livre intitulé *De la*
„ *Nature*. Je déclare donc nettement que

„ j'ai fait cet ouvrage, quel qu'il ſoit, bon ou
„ mauvais; & je vous prie, Monſieur, de
„ vouloir bien inſérer cette déclaration dans
„ votre Journal. Je ne m'attendois pas néan-
„ moins à être obligé de me juſtifier d'avoir
„ gardé l'anonyme.

„ *Ne vous nommez pas*, me diſoit-on; *l'eſ-*
„ *pece de violence que la Renommée fait à un*
„ *Auteur qui ſe cache, eſt peut-être le triomphe*
„ *le plus flatteur qu'elle puiſſe lui rapporter.* On
„ me l'a dit, & mon amour-propre s'eſt
„ laiſſé prendre à ce piege. Voilà ma foi-
„ bleſſe, en voici la peine. On me ſoup-
„ çonne de n'oſer avouer un livre que j'oſai
„ compoſer & publier. Ceux qui font de
„ pareils jugemens ne ſont ordinairement gue-
„ re diſpoſés à croire aux proteſtations. Ils me
„ croiront s'ils veulent: mon ſilence, qu'ils
„ ont ſi malignement interpreté, n'a point eu
„ d'autre principe que la condeſcendance dont
„ je viens de parler. Je ſacrifie volontiers mon
„ ſentiment à celui d'autrui, quand l'évidence
„ ne s'y oppoſe pas, mais je n'ai en vérité
„ point aſſez de force d'eſprit pour m'oc-
„ cuper pluſieurs années d'un travail que je
„ n'oſerois reconnoître, ni aſſez de conſtan-
„ ce pour ſoutenir ſi long-temps une pareille
„ contradiction avec moi-même.

„ Mon livre a été ſucceſſivement attri-
„ bué à des Auteurs (*) célebres par des
„ Ouvrages que je conviens être beaucoup
„ au-deſſus du mien, c'étoit lui faire trop
„ d'honneur. La différence ſembloit devoir
„ les mettre à l'abri du ſoupçon, & pour-
„ roit me ſervir d'excuſe. Cette différence-
„ là même les autoriſoit auſſi à n'être rien
„ moins que flattés des mépriſes du Public;
„ quelques-uns s'en ſont plaints amérement.
„ Je n'en ſuis que plus obligé de me hâter de
„ diſſiper les ſoupçons dont ils s'offenſent.

„ Si j'ai fait un mauvais livre (*a*), il eſt
„ juſte qu'on m'en impute, à moi ſeul, tout
„ le mal, de quelque eſpece qu'il ſoit; & je
„ regrette ſincérement que mon ſilence ait
„ donné lieu de l'imputer à d'autres. Plus le

---

(*) Il n'en ai pour garant qu'une vingtaine de lettres écrites de Paris, de Londres, de Geneve, &c. tant à moi qu'à quelques perſonnes qui me les ont communiquées On lit auſſi dans *The Gazetteer and London daily Advertiſer Numb.* 10345. *Friday*, *June*, 18, 1762, au n. 16. d'une liſte de Livres, cette annonce *De la Nature par* l'*Auteur des Mœurs*. 8. 1761.

(*a*) „ Les Auteurs de la *Bibliotheque des Sciences &*
„ *des Arts*, l'ont ainſi annoncé: c'eſt un *Livre fort ſin-*
„ *gulier, dont il y auroit beaucoup de bien & beaucoup de*
„ *mal à dire.* On conçoit aiſément quel avantage je pour-

„ mal feroit grand, plus je me ferois un de-
„ voir de probité de m'en déclarer l'unique
„ auteur. Au-refte mes intentions étoient fi
„ droites que je n'ai point du tout de peine à
„ faire cet aveu. Si l'équilibre des biens &
„ des maux, ou tel autre article femble à
„ quelques-uns fujet à de fâcheufes confé-
„ quences, qu'ils foient perfuadés que mon
„ efprit ne les a point vues, que mon cœur
„ les defaprouve, que quand j'y réfléchis je
„ me confirme de nouveau que je n'ai rien dit
„ de contraire aux vérités refpectables: qu'ils
„ prennent garde que ces conféquences fâ-
„ cheufes ne foient plutôt dans leur imagi-
„ nation que dans mon livre. S'ils vouloient
„ bien s'en tenir à ce que je dis précifément,
„ je crois qu'ils me rendroient la juftice qui

---

„ rois tirer d'un pareil jugement, fi j'étois jaloux de m'en
„ prévaloir. Partifan de l'équilibre du bien & du mal, je
„ penfe bien que mon livre y eft foumis comme toutes les
„ chofes humaines. Du bien fans mal, du mal fans bien:
„ deux chimeres. Plus de mal que de bien, plus de bien
„ que de mal: point d'équilibre. Avec peu de bien & peu de
„ mal, mon ouvrage rentreroit dans la claffe inférieure
„ des Etres qui, ayant peu de bonnes qualités, en ont
„ auffi peu de mauvaifes. Mais beaucoup de bien & beau-
„ coup de mal, c'eft le partage de l'efpece la plus excel-
„ lente. Qu'y a-t-il de meilleur & de pire que l'homme?

„ m'eſt due. Ce n'eſt pas trop demander, „ puiſque je ne veux jamais dire ni plus ni „ moins que ce que je dis.

„ Pourquoi ne juger preſque jamais les „ gens ſur ce qu'ils diſent, mais ſur ce qu'on „ leur fait dire, jamais ſur ce qu'ils penſent, „ mais ſur ce qu'on leur fait penſer? Avec „ cette méthode on pourroit faire mentir la „ Nature & déraiſonner le bon-ſens. Un écri- „ vain a mis des années entieres à méditer & „ approfondir ſon ſujet, il l'a laiſſé mûrir dans „ ſa tête, il a conſulté les morts & les vi- „ vans, il a corrigé, effacé, effacé encore, „ en un mot il ne s'eſt contenté que de la „ préciſion la plus ſcrupuleuſe de choſes & „ de mots, il n'a livré ſon ouvrage à l'im- „ preſſion qu'après l'avoir touché & retou- „ ché, qu'après lui avoir fait ſubir l'épreuve „ la plus rigoureuſe. Le livre paroît après „ un travail ſi long & ſi pénible; & l'on pré- „ tend le juger en un quart-d'heure, quelque- „ fois ſans avoir jamais réfléchi ſérieuſement „ ſur les mêmes matieres, quelque délicates, „ abſtraites & difficiles qu'elles ſoient!

„ J'ai ſouhaité que ceux qui me jugeroient, „ le fiſſent avec autant de circonſpection que „ j'en ai apporté moi-même à ne rien avan- „ cer qu'après une mûre & profonde médi-

„ tation. On trouvera peut-être bien de la
„ ſimplicité dans ce ſouhait. Moi, je trouve-
„ rois le Public bien peu reconnoiſſant, s'il
„ défendoit à un homme la modique ſatisfaction
„ de ſe rappeller les peines & les précautions
„ infinies qu'il a priſes pour ne le point
„ tromper.

„ L'abondance des choſes ne m'avoit pas
„ permis de les traiter toutes avec un égal
„ développement. Une douzaine de lettres
„ que l'on m'a écrites ſur des points impor-
„ tans, & dont quelques-unes, quoique très-
„ volumineuſes, ne m'ont point paru lon-
„ gues, m'a fourni l'occaſion de les éclaircir
„ davantage. L'extrait de ces lettres & de mes
„ réponſes, ſouvent identiques, parce que la
„ vérité eſt une, fera une cinquieme partie
„ au livre *De la Nature*, j'y en ajouterai trois
„ autres. La ſixieme traite ſur-tout de la
„ coéternité & de la coinfinité de la Nature
„ à ſon Auteur, dans le ſens que j'ai dit *no-*
„ *te* (*i*): matiere toute neuve encore, car
„ ceux que l'ont traitée, s'étant décidés pour
„ ou contre avant l'examen, il eſt arrivé qu'ils
„ n'ont preſque pas touché au fond de la
„ queſtion. Je ne promets pas de m'en tenir
„ aux idées communément reçues. Nos pen-
„ ſées ſont à nous. Je laiſſe aux autres les

„ leurs ; qu'ils me permettent d'expofer naïve-
„ ment les miennes, & ne donnons tous la
„ préférence qu'au vrai. Mais il eft plus qu'in-
„ utile d'annoncer les chofes de fi loin. Je
„ vous falue, Monfieur, & fuis *&c.*

Je ne donne aujourd'hui que la cinquieme Partie ; la fixieme & les fuivantes tarderont le moins que je pourrai.

*A Amfterdam le* 2 *Août* 1763.

---

## ERRATA.

| *Page* | *Ligne* | *Faute* | *Lifez.* |
|---|---|---|---|
| 38 | 12 | il | ils |
| 41 | 8 | ait-il | a-t-il |
| 107 | 13 | il | ils |
| 128 | 10 | efpeees | efpeces |
| 131 | 19 | pour quoi | pourquoi |
| 134 | 5 | *cenfés* | *fenfés* |
| 147 | 5 | nouveux | noueux |
| 185 | 10 | portent | porte à |
| 192 | 18 | fubftanee | fubftance |
| 224 | 24 | principe | principe, |
| 236 | 1 | difftétence | différence |
| 246 | 24 | dont | donc |
| 375 | 25 | elles | ils |

DE

# DE LA
# NATURE.

## CINQUIEME PARTIE.

### *DE L'AUTEUR DE LA NATURE*
### *ET*
### *DE SES ATTRIBUTS.*

*Pour servir d'éclaircissement & de développement au Chapitre troisieme de la premiere Partie.*

## CHAPITRE I.

*Extrait de ce qui a été dit dans le Chapitre troisieme de la premiere Partie, sur la nature des attributs de Dieu, & sur l'impossibilité où nous sommes de les exprimer par des termes qui leur conviennent.*

AVANT que de parler de la Nature, j'ai osé parler de son Auteur; non par un sentiment d'orgueil, pour m'efforcer de pénétrer cet Etre impénétrable, mais pour me convaincre par moi-même de la nécessité d'ignorer ce qu'il est, & m'y soumettre avec cet esprit humble & respectueux qui adore en silence un abyme de perfection qu'il ne peut comprendre.

J'allois traiter de l'équilibre néceſſaire du bien & du mal. Perſuadé que l'homme eſt fait pour donner dans tous les écarts, j'ai du craindre, au moins j'ai craint qu'un plus hardi que moi ne voulût étendre à la cauſe une idée que je reſtraignois à l'effet. Dans un ſiecle où les accuſations en matiere de religion ſont ſi légérement intentées, pouvois-je m'expliquer trop clairement ſur l'Eſſence infinie & toute-parfaite? Pouvois-je être trop attentif à écarter tout ſoupçon de Manichéiſme dans une recherche auſſi délicate que celle de l'origine du mal? La différence que je conçois entre les perfections de l'infini, & les qualités du fini, devant ſervir de baſe aux argumens ſur leſquels je me propoſois d'établir la néceſſité du mal & de ſon égalité avec le bien, je me ſuis cru obligé de commencer par faire voir que la bonté, la juſtice, la ſageſſe, l'intelligence, &c. n'étoient pas de la même

(a) „ Quoique l'homme ait une grande diverſité de penſées, qui „ ſont telles que les autres hommes en peuvent recueillir auſſi bien „ que lui, beaucoup de plaiſir & d'utilité; elles ſont pourtant toutes „ renfermées dans ſon eſprit, inviſibles & cachées aux autres, & „ ne ſauroient paroître d'elles-mêmes. Comme on ne ſauroit jouir „ des avantages & commodités de la ſociété ſans une communica- „ tion de penſées, il étoit néceſſaire que l'homme inventât quelques „ ſignes extérieurs & ſenſibles, par leſquels ces idées inviſibles dont „ ſes penſées ſont compoſées, puſſent être manifeſtées aux autres. „ Rien n'étoit plus propre pour cet effet, ſoit à l'égard de la fécon- „ dité ou de la promptitude, que ces ſons articulés qu'il ſe trouve „ capable de former avec tant de facilité & de variété. Nous voyons „ par là comment les mots qui étoient ſi bien adaptés à cette fin „ par la Nature, viennent à être employés par les hommes pour „ être ſignes de leurs idées, & non par aucune liaiſon naturelle „ qu'il y ait entre certains ſons articulés & certaines idées, (car en „ ce cas-là il n'y auroit qu'une langue parmi les hommes) mais par „ une inſtitution arbitraire en vertu de laquelle un tel mot a été „ fait volontairement le ſigne d'une telle idée. Ainſi l'uſage des mots „ conſiſte à être des marques ſenſibles des idées; & les idées qu'on „ déſigne par les mots, ſont ce qu'ils ſignifient proprement & „ immédiatement.

nature, ni du même ordre, dans l'infini, que dans le fini; que penser, vouloir, être bon, sage, intelligent, libre, &c. (si toutefois ces termes humains peuvent exprimer des attributs de la Divinité) n'avoient aucune sorte d'analogie, dans Dieu, avec la pensée, la volonté, la bonté, la sagesse, l'intelligence & la liberté de l'homme.

Nous n'avons & ne pouvons avoir d'autre notion de ces qualités, que celle que nous nous en formons d'après la considération de ce que nous éprouvons en nous-mêmes, ou de ce que nous remarquons dans les autres créatures. Cette notion n'est donc jamais que celle de la volonté, de la sagesse, de l'intelligence, de la liberté, &c. telles en nature qu'elles conviennent à des hommes. J'en ai conclu que ces mêmes termes appliqués à Dieu n'avoient aucun sens dans notre bouche, parce qu'ils ne présentoient aucune idée à notre esprit (*a*).

---

„ Comme les hommes se servent de ces signes, ou pour enrégistrer, si j'ose ainsi dire, leurs propres pensées afin de soulager leur „ mémoire, ou pour produire leurs idées & les exposer aux yeux „ des autres hommes, les mots ne signifient autre chose dans leur „ premiere & immédiate signification, que les idées qui sont dans „ l'esprit de celui qui s'en sert, quelque imparfaitement ou négligemment que ces idées soient déduites des choses qu'on suppose „ qu'elles représentent. Lorsqu'un homme parle à un autre, c'est „ afin de pouvoir être entendu; & le but du langage est que ces „ sons ou marques puissent faire connoître les idées de celui qui „ parle, à ceux qui l'écoutent. Par conséquent c'est des idées de „ celui qui parle que les mots sont des signes, & personne ne peut „ les appliquer immédiatement comme signes à aucune autre chose „ qu'aux idées qu'il a lui-même dans l'esprit: car en user autrement, „ ce seroit les rendre signes de nos propres conceptions, & les „ appliquer cependant à d'autres idées, c'est-à-dire faire qu'en même „ tems ils fussent & ne fussent pas des signes de nos idées, & par „ cela même qu'ils ne signifiassent rien du tout. Comme les mots „ sont des signes volontaires par rapport à celui qui s'en sert, ils ne „ sauroient être des signes volontaires qu'il emploie pour désigner „ des choses qu'il ne connoît point; ce seroit vouloir les rendre „ signes de rien, de vains sons destitués de toute signification. Un

J'ai bien quelque notion de ces expreſſions, *agir*, *penſer*, *vouloir*, & autres, lorſque j'en raiſonne par rapport à la créature. Dès que vous les appliquez à Dieu, je ne les entends plus, & je me trouve dans l'impoſſibilité d'y attacher aucun ſens: quel ſens pourroient avoir pour moi des mots que je ne comprends pas?

Vous me dites que vous les entendez: il faut vous croire. Je n'en conçois pas mieux comment vous pouvez entendre des termes auxquels vous faites ſignifier des attributs que vous convenez vous être tout-à-fait incompréhenſibles, & il le ſont réellement en tout; ou comment des termes que vous comprenez, expriment dans votre bouche des perfections que vous ne comprenez pas. Ignorant ce qui ſe paſſe dans votre eſprit, je n'oſerois nier ce que vous prétendez; mais plus j'y réflechis, plus il me ſemble que de deux choſes l'une eſt néceſſaire: ou que des termes, qui ſont ſuppoſés énoncer quelque choſe d'incompréhenſible, ne ſoient pas compris; ou qu'un diſcours, que l'on entend, n'exprime pas quelque choſe d'incompréhenſible.

Le ſens d'un diſcours ou d'un mot n'eſt-il pas, dans l'eſprit de celui qui le comprend, la repréſentation intellectuelle de la choſe exprimée par le diſcours ou le mot? Dès lors ſi le ſens d'une telle expreſſion eſt clair, précis, intelligible, la choſe

„ homme ne peut pas faire que ſes mots ſoient ſignes, ou des qua-
„ lités qui ſont dans les choſes, ou des conceptions qui ſe trouvent
„ dans l'eſprit d'une autre perſonne, s'il n'a lui-même aucune idée
„ de ces qualités & de ces conceptions. Juſqu'à ce qu'il ait quel-
„ ques idées de ſon propre fonds, il ne ſauroit ſuppoſer que cer-
„ taines idées correſpondent aux conceptions d'une autre perſonne,
„ ni ſe ſervir d'aucuns ſignes pour les exprimer; car alors ce ſeroient
„ des ſignes de ce qu'il ne connoîtroit pas, c'eſt-à-dire des ſignes d'un
„ rien. Mais lorſqu'il ſe repréſente à lui-même les idées des autres
„ hommes, par celles qu'il a lui-même, s'il conſent de leur donner
„ les mêmes noms que les autres hommes leur donnent, c'eſt toujours
„ à ces propres idées qu'il donne ces noms, aux idées qu'il a & non
„ à celles qu'il n'a pas.

exprimée l'eſt de même: ou ſi l'objet dit déſigné par telle expreſſion eſt incompréhenſible, telle expreſſion n'offre rien à l'eſprit, & on ne ſauroit lui attacher aucun ſens clair & poſitif, le ſeul dont il s'agit ici.

Telle eſt la doctrine du chapitre troiſieme de la premiere partie de mon livre, que j'ai expoſée aſſez ſimplement en ces termes: (*)

„ Nous ſommes accoutumés à dire: Dieu bon, „ Dieu juſte, Dieu ſage, Dieu intelligent. On „ nous a encore appris que Dieu aime, qu'il hait, „ qu'il punit, qu'il récompenſe. Mais aſſurément, „ ou ces façons de parler ſont vuides de ſens dans „ notre bouche, ou elles expriment mal les attributs „ de la Divinité. Si l'on entend par bonté, ſa- „ geſſe, juſtice & intelligence divines, des qualités „ ſemblables, à l'extenſion près, à celles qui ſe „ rencontrent dans les hommes, on tombe dans „ un antropomorphiſme ſubtil qui n'en eſt que plus „ dangereux. Des traits ſi peu relevés défigurent „ la Majeſté Suprême, au lieu de la peindre.

„ La ſageſſe qui pour nous eſt un choix judi- „ cieux entre le bien & le mal, un éloignement „ ſincere de celui-ci & la pratique volontaire de „ l'autre; la ſageſſe peut-elle convenir à celui qui „ par ſon eſſence eſt incapable de mal?

---

„ Cela eſt ſi néceſſaire dans le langage, qu'à cet égard l'homme „ habile & l'ignorant, le ſavant & l'idiot ſe ſervent des mots de la „ même maniere, lorſqu'ils y attachent quelque ſignification. Je veux „ dire que les mots ſignifient dans la bouche de chaque homme les „ idées qu'il a dans l'eſprit, & qu'il voudroit exprimer par ces mots „ là". (Locke, *Eſſai philoſophique concernant l'entendement humain*, Livre III, Chapitre II. qui a pour titre *De la ſignification des Mots.*). Ainſi le mot *Dieu*, dans la bouche d'un enfant, d'un ignorant, d'un philoſophe, d'un théologien, ne ſignifie pas ce que Dieu eſt en lui-même, mais l'idée que cet enfant, cet ignorant, ce philoſophe, & ce théologien ont de Dieu.

(*) Voyez Tome I. pages 15--20 de la premiere Edition, & pages 11--14 de la ſeconde, dans laquelle j'ai fait quelques changemens peu conſidérables & non eſſentiels, comme on en jugera en comparant ces deux Editions.

„ L'intelligence qui inſtruit, qui éclaire, qui „ découvre la vérité & diſſipe les preſtiges de l'er- „ reur, appartient-elle à un eſprit qui n'a rien à „ comprendre, qui voit tout dans lui, qui ſait tout „ parce qu'il a tout fait ? Ou ſoutiendra-t-on qu'une „ ſombre lueur qui nous égare, ſoit un rayon „ échappé de la lumiere univerſelle & inacceſſible ?

„ Quelle eſt cette juſtice inconcevable qui dé- „ fend expreſſément de punir les enfans des fautes „ de leurs peres, & ordonne au Roi d'Iſraël d'exé- „ cuter à la rigueur l'interdit porté contre les Ha- „ malécites, plus de quatre cens ans après leur „ crime ; c'eſt-à-dire, ſur des hommes qui ne pou- „ voient avoir participé à l'impiété de leurs ancê- „ tres ; ſur des enfans à la mamelle, dont l'inno- „ cence les en rendoit encore moins reſponſables !

„ Quelle étrange bonté dans le Créateur de faire „ à l'homme des dons empoiſonnés dont il prévit „ l'abus, de vouloir qu'il ſoit ſollicité ſans ceſſe „ au mal par un penchant fatal qu'il lui donna, „ réſolu de le châtier avec la plus terrible ſévérité, „ s'il a le malheur d'y ſuccomber ! Qu'elle confine „ de près à la malice ! Et cependant qu'elle eſt ſu- „ périeure à ce tendre ſentiment qui nous porte à „ procurer aux autres tout le bien qui eſt en notre „ pouvoir ! Ici la raiſon confondue ſe tait.

„ Sans doute Dieu eſt ſaint & trois fois ſaint. „ Mais c'eſt l'infinité même de ſa ſainteté, qui l'é- „ leve ſi fort au-deſſus de notre conception. Un „ peu plus bas & plus proche de nous, un peu „ moins inconcevable, elle ne ſeroit plus digne de „ lui. J'ai interrogé ceux qui prétendent le mieux „ connoître, & ils m'ont répondu que, ſemblable „ au ſoleil dont les rayons touchent le limon & la „ fange ſans en être ſouillés, il ne craint point que „ le mal, qu'il peut prévenir & qu'il n'empêche „ pas, porte atteinte à ſa pureté ; au lieu que „ l'homme ſeroit coupable de laiſſer commettre le „ crime qu'il dépend de lui de réprimer.

„ En vain on emploieroit toute la force du génie „ à presser, pour-ainsi-dire, les actions les plus „ vertueuses, à en extraire ce qu'elles ont de plus „ pur & de plus droit, pour en former une idée de „ la sainteté divine. Ce qui rehausse le mérite de „ celles-là, c'est la liberté pour le mal: imperfec- „ tion qui ne se trouve pas dans l'Etre saint par sa „ nature.

„ S'il est vrai que Dieu aime & qu'il haïsse, con- „ venez aussi que ces affections dans lui ne ressem- „ blent en rien, même pour le fonds, aux passions „ des mortels. S'il se repent d'avoir créé l'homme, „ cette repentance n'a rien de commun avec le cha- „ grin que l'on conçoit d'une fausse démarche, ou „ d'une disgrace imprévue. De quoi s'affligeroit ce „ maître absolu? Il a tout arrangé. Rien n'arrive „ contre sa volonté. La révolte d'un ver de terre „ porteroit-elle l'épouvante au trône de l'Eternel? „ Il n'acquiert point de nouvelles lumieres: la droi- „ ture n'a pas besoin de rectifier ses sentimens, ni „ de réformer ses opérations. Comment donc con- „ noître la maniere dont le mal moral l'affecte, „ dont il compatit à nos miseres? Où en est le „ type?

„ Pourquoi s'obstiner à vouloir déchirer le voile „ sacré dont cet objet invisible se plaît à s'enve- „ lopper. Il parle de lui-même dans les livres saints. „ Est-ce pour nous découvrir ce qu'il est, ou pour „ nous mettre dans l'impossibilté de le connoître „ jamais? Ses termes sont moins proportionnés à „ sa grandeur qu'à notre foiblesse; de plus sublimes „ ne seroient pas entendus. Mais ceux que nous „ entendons, pris à la lettre, seroient un tissu de „ contradictions; & la liberté que l'on a prise de „ les interpreter, a engendré toutes sortes d'er- „ reurs. Que de théologiens & de peintres sont „ les apôtres de la superstition! les uns en peignant „ la Divinité sous une forme humaine; les autres

„ en la faiſant agir ſelon les vues & les caprices „ de l'homme." (*b*)

On deſire que je m'explique d'une maniere encore plus détaillée ſur cette erreur ſubtile & dangereuſe, dont je ſemble faire un crime commun

---

(*b*) „ Quelle idée pouvons-nous avoir de la Divinité & de ſes attributs? Quoi! Dirons-nous que Dieu eſt ſage ? La ſageſſe conſiſte dans la connoiſſance du bien & du mal pour éviter l'un & pratiquer l'autre : mais quel beſoin peut-il avoir de cette ſageſſe , lui qui étant le ſouverain bien eſt tout-à-fait incapable de mal ? Lui attribuerons-nous la raiſon & l'intelligence qui nous menent du connu à l'inconnu ? Mais rien ne peut être obſcur à l'égard de Dieu. La juſtice qui rend à chacun ce qui lui eſt du , eſt faite pour la ſociété , & ne peut convenir à un Etre abſolument indépendant. La tempérance & la force lui conviennent auſſi peu, puiſqu'il eſt également au-deſſus de la volupté corporelle & de la douleur."

Voyez le texte latin de Ciceron (au Livre troiſieme de ſon Traité *De Naturâ Deorum*), qui commence ainſi : *Qualem autem Deum intelligere nos poſſumus*, *&c.* Montaigne en l'adoptant le rend ainſi :

„ Nous diſons bien *puiſſance*, *vérité*, *juſtice* : ce ſont parolles „ qui ſignifient quelque choſe de grand ; mais cette choſe-là nous „ ne la voyons aucunement , ny ne la concevons. Nous diſons „ que Dieu craint, que Dieu ſe courrouce, que Dieu ayme,

*Immortalia mortali ſermone notantes.*

„ Ce ſont toutes agitations & eſmotions qui ne peuvent loger en „ Dieu ſelon notre forme : c'eſt à Dieu ſeul de ſe cognoiſtre & „ interpreter ſes ouvrages: & le fait en notre langue, improprement, pour s'avaller & deſcendre à nous , qui ſommes à terre „ couchés. La prudence comment lui peut-elle convenir , qui eſt „ l'eſlite entre le bien & le mal, veu que nul mal ne le touche ? „ Quoi la raiſon & l'intelligence , deſquelles nous nous ſervons „ pour par les choſes obſcures arriver aux apparentes : veu qu'il „ n'y a rien d'obſcur à Dieu? La juſtice qui diſtribue à chacun ce „ qui lui appartient, engendrée pour la ſociété & communauté des „ hommes, comment eſt-elle en Dieu? La tempérance comment ? „ qui eſt la modération des voluptés corporelles, qui n'ont aucune „ place en la Divinité ? La fortitude à porter la douleur , le labeur, les dangers, lui appartiennent auſſi peu: ces trois choſes „ n'ayant nul accès près de lui. Par quoi Ariſtote le tient également exempt de vertu & de vice." *Eſſais de Michel Seigneur de Montaigne : Apologie de Raimond de Sebonde.*

Saint-Auguſtin s'exprime autrement & d'une maniere plus générale, mais qui pour cela n'en eſt pas moins déciſive. Je ne parle point, dit-il, de ce grand Dieu que l'on connoît mieux en ignorant ce qu'il eſt. *Non dico de ſummo illo Deo qui ſcitur melius neſciendo* (*Lib. II.*

à tous ceux qui, ſentant de la répugnance à avouer qu'ils ignorent ce qu'il leur eſt impoſſible de ſavoir, aiment mieux altérer & falſifier les desſeins de Dieu pour les réduire à leurs vains raiſonnemens, rétrecir ſes vues pour les faire entrer

---

*de Ordine*). Et ailleurs il blâme ouvertement une recherche trop curieuſe de la Nature Divine, & s'élevant contre ces ſcrutateurs indiſcrets de la Divinité, ces hommes, ajoute-t-il, ne voient pas qu'en s'imaginant penſer à Dieu dont ils ne peuvent ſe former d'idée, ils ne penſent qu'à eux; leurs foibles eſprits ne s'élevent point juſqu'à cette Eſſence incompréhenſible. Ce n'eſt pas de Dieu qu'ils nous parlent, ce n'eſt pas lui qu'ils comparent à lui: ce ſont eux qu'ils comparent à eux-mêmes. *Profectò non Deum, quem cogitare non poſſunt, ſed ſemetipſos pro illo cogitantes, non illum ſed ſe ipſos, non illi ſed ſibi comparant.*

Mr. Rouſſeau de Geneve s'explique ainſi ſur la même matiere:

„ Dieu eſt intelligent; mais comment l'eſt-il? L'homme eſt intelli-„ gent quand il raiſonne, & la ſuprême intelligence n'a pas beſoin „ de raiſonner; il n'y a pour elle ni prémiſſes ni conſéquences, il „ n'y a pas même de propoſition: elle eſt purement intuïtive, elle „ voit également tout ce qui eſt, & tout ce qui peut être; toutes „ les vérités ne ſont pour elle qu'une ſeule idée, comme tous les „ lieux un ſeul point, & tous les tems un ſeul moment. La puiſ-„ ſance humaine agit par des moyens, la puiſſance Divine agit par „ elle-même: Dieu peut parce qu'il veut, ſa volonté fait ſon pou-„ voir. Dieu eſt bon, rien n'eſt plus manifeſte: mais la bonté de „ l'homme eſt l'amour de ſes ſemblables, & la bonté de Dieu eſt „ l'amour de l'ordre; car c'eſt par l'ordre qu'il maintient ce qui „ exiſte, & qu'il lie chaque partie avec le tout. Dieu eſt juſte, j'en „ ſuis convaincu, c'eſt une ſuite de ſa bonté; l'injuſtice des hommes „ eſt leur œuvre & non pas la ſienne: le mal moral qui dépoſe „ contre la Providence aux yeux des Philoſophes ne fait que la „ démontrer aux miens. Mais la juſtice de l'homme eſt de rendre „ à chacun ce qui lui appartient, & la juſtice de Dieu de demander „ compte à chacun de ce qu'il lui a donné.

„ Que ſi je viens à découvrir ſucceſſivement ces attributs dont je „ n'ai nulle idée abſolue, c'eſt par des conſéquences forcées, c'eſt „ par le bon uſage de ma raiſon: mais je les affirme ſans les com-„ prendre, & dans le fond c'eſt n'affirmer rien. J'ai beau me dire „ Dieu eſt ainſi; je le ſens, je me le prouve, je n'en conçois pas „ mieux comment Dieu peut être ainſi". (*Emile, ou de l'Education; ſuite du Livre IV.*)

N'ayant deſſein de tirer mes preuves que de la force de la raiſon & non de l'autorité, je n'allegue les citations que l'on vient de lire dans cette note & dans la précédente, que comme des éclairciſſemens de ma penſée, afin de me faire mieux comprendre.

dans le cadre étroit de leur conception, & abaiſſer la ſublimité de ſes perfections pour les mettre à leur portée, que de reconnoître ingénuement l'inſuffiſance de leur raiſon. Je n'avois pas cru cette diſcuſſion néceſſaire. Le vrai en eſt ſenſible de lui-même. J'y vais entrer toutefois, moins parce qu'on l'exige (c'eſt peut-être un piege qu'on me tend), que pour m'ouvrir la voie de l'inſtruction, tirant ainſi un bien effectif d'un mal réel ou imaginaire. La matiere eſt délicate & difficile. Puiſſe mon Lecteur me prêter autant d'attention, que j'ai pris de ſoins pour éviter toute ſorte d'équivoque & d'obſcurité, ſans me flatter d'avoir toujours réuſſi! Dans les endroits qui pourroient lui faire de la peine, s'il en rencontre quelques-uns de cette eſpece, qu'il ſe ſouvienne que mon but eſt d'épurer l'idée que nous pouvons avoir de Dieu, je veux dire de la dégager de tout ce qui eſt au-deſſous de Dieu. C'eſt dans cet eſprit que j'écris, & ſelon cet eſprit qu'il faut me lire & me juger.

## CHAPITRE II.

### *A quoi ſe réduit la notion que l'on a communément des attributs de Dieu, & de quelle maniere cette notion ſe forme.*

J'IMAGINOIS que le Lecteur réfléchiſſant que nous n'avons d'autre notion des attributs divins, que celle

(c) J'examinerai dans la ſuite s'il y a réellement des qualités & puiſſances de telle nature, qu'il ſoit abſolument plus avantageux de les avoir que de ne les avoir pas; ou en d'autres termes, ſi quelque choſe eſt meilleure que ſon contraire.

(d) Je deſirerois que l'on voulût bien ſe donner la peine de relire ce chapitre-ci après ceux où j'apprécie l'idée que quelques-uns diſent avoir de l'infini, & la faculté que nous avons d'étendre nos idées:

qui ſe forme en nous de la connoiſſance de nos propres facultés, conviendroit de lui-même, ſans que je me miſſe en devoir de le lui démontrer, que cette notion n'eſt que celle d'un Etre qui n'eſt pas Dieu, celle de l'homme aggrandie juſqu'à une extenſion chimérique, ou affranchie par une illuſion de l'imagination, des bornes qui lui ſont néceſſaires.

Locke avoit dit : „ Après avoir formé par la „ conſidération de ce que nous éprouvons en nous-„ mêmes, les idées d'exiſtence & de durée, de „ connoiſſance, de puiſſance, de plaiſir, de bon-„ heur, & de pluſieurs autres qualités & puiſſances, „ qu'il eſt plus avantageux d'avoir que de n'avoir „ pas (*c*), lorſque nous voulons nous former l'idée „ la plus convenable à l'Etre ſuprême qu'il nous „ eſt poſſible d'imaginer, nous étendons chacune „ de ces idées par le moyen de celle que nous „ avons de l'infini (*d*), & joignant toutes ces idées „ enſemble nous formons notre idée complexe de „ Dieu.....

„ Si je trouve que je connois un petit nombre „ de choſes, & quelques-unes de celles-là, ou „ peut-être toutes, d'une maniere imparfaite, je „ puis former une idée d'un Etre qui en connoît „ deux fois autant, que je puis doubler encore „ auſſi ſouvent que je puis ajouter au nombre, „ & ainſi augmenter mon idée de connoiſſance en „ étendant ſa compréhenſion à toutes les choſes „ qui exiſtent ou qui peuvent exiſter. J'en puis „ faire de même à l'égard de la maniere de con-

---

je crois que l'on en ſeroit mieux diſpoſé à entendre ce qui doit ſuivre. Ce n'eſt pas que je prétende tracer aux autres la route que leur eſprit doit tenir. Je leur indique la marche du mien, pour les mettre en état de reconnoître plus aiſément ſi je m'écarte du vrai: car je peux me tromper, mais ſurement, je ne veux ni me faire illuſion, ni tromper perſonne.

„ noître ces choſes plus parfaitement, c'eſt-à-
„ dire, toutes leurs qualités, puiſſances, cauſes,
„ conſéquences, & rélations, &c. juſqu'à ce que
„ tout ce qu'elles renferment, ou qui peut y être
„ rapporté en quelque maniere, ſoit parfaitement
„ connu : par où je puis me former l'idée d'une
„ connoiſſance infinie ou qui n'a point de bornes.
„ On peut faire la même choſe à l'égard de la
„ puiſſance que nous pouvons étendre juſqu'à ce
„ que nous ſoyons parvenus à ce que nous appel-
„ lons infini, comme auſſi à l'égard de la durée
„ d'une exiſtence ſans commencement ou ſans
„ fin, & ainſi former l'idée d'un Etre éternel. Les
„ degrés ou l'étendue dans laquelle nous attribuons
„ à cet Etre ſuprême que nous appellons Dieu,
„ l'exiſtence, la puiſſance, la ſageſſe & toutes les
„ autres perfections dont nous pouvons avoir quel-
„ que idée, ces degrés, dis-je, étant infinis &
„ ſans bornes, nous nous formons par-là la meil-
„ leure idée que notre eſprit ſoit capable de ſe
„ faire de ce Souverain Etre; & tout cela ſe fait,
„ comme je viens de le dire, en élargiſſant ces
„ idées ſimples qui nous viennent des opérations
„ de notre eſprit par la réflexion, ou des choſes
„ extérieures par le moyen des ſens, juſqu'à cette
„ prodigieuſe étendue où l'infinité peut les porter.

„ Car c'eſt l'infinité qui jointe à nos idées
„ d'exiſtence, de puiſſance, de connoiſſance, &c.
„ conſtitue cette idée complexe, par laquelle nous
„ nous repréſentons l'Etre ſuprême le mieux que
„ nous pouvons. Car quoique Dieu dans ſa pro-
„ pre eſſence, qui certainement nous eſt inconnue,
„ à nous qui ne connoiſſons pas même l'eſſence
„ d'un Caillou, d'un Moucheron ou de notre pro-
„ pre perſonne, ſoit ſimple & ſans aucune com-
„ poſition; cependant je crois pouvoir dire que
„ nous n'avons de lui qu'une idée complexe d'exi-
„ ſtence, de connoiſſance, de puiſſance, de féli-
„ cité, &c. infinie & éternelle; toutes idées dis-

„ tinctes, & dont quelques-unes étant rélatives
„ sont composées de quelque autre idée. Et ce
„ sont toutes ces idées, qui procédant originaire-
„ ment de la sensation & de la réflexion, comme
„ on l'a déjà montré, composent l'idée ou notion
„ que nous avons de Dieu.

„ Il faut remarquer, outre cela, qu'excepté l'In-
„ finité, il n'y a aucune idée que nous attribuyons
„ à Dieu, qui ne soit aussi une partie de l'idée
„ complexe que nous avons des autres Esprits;
„ parce que n'étant capables de recevoir d'autres
„ idées simples que celles qui appartiennent au
„ corps, excepté celles que nous recevons par la
„ réflexion que nous faisons sur les opérations de
„ notre propre esprit, nous ne pouvons attribuer
„ d'autres idées aux Esprits que celles qui nous
„ viennent de cette source, & toute la différence
„ que nous pouvons mettre entre elles en les rap-
„ portant aux Esprits, consiste uniquement dans la
„ différente étendue, & les divers degrés de leur
„ connoissance, de leur puissance, de leur durée,
„ de leur bonheur, &c. (*)

## CHAPITRE III.

### *Suite du chapitre précédent.*

Je pourrois substituer au témoignage de Locke, le témoignage de tous les métaphysiciens qui se sont appliqués à rechercher l'origine véritable de l'idée que nous pouvons avoir de Dieu. Je me contenterai d'y joindre le suivant. Si vous exceptez ceux qui ont soutenu le systême insoutenable des idées innées, nous ne trouverez personne qui ne

(*) *Essai philosophique concernant l'Entendement humain.* Livre II, Chap. XXIII, §. 33--36.

reconnoiſſe que cette notion, telle qu'elle eſt, & dont il faut bien nous contenter faute de mieux, ſe forme en nous de la maniere indiquée par le Philoſophe Anglois.

„ . . . . J'avoue ingénûment que n'ayant qu'une „ idée très imparfaite des choſes même les plus „ imparfaites & les plus bornées, j'ai toujours „ cru que nous ne pouvions jamais acquérir une „ idée poſitive de l'infini; que quelques grands „ efforts que nous faſſions pour nous repréſenter „ l'infinité d'un eſpace, d'une durée, d'un nombre „ ou d'une perfection, nous ne ſaurions la ſaiſir & „ l'embraſſer, enſorte que nous puiſſions nous flat- „ ter d'en avoir une idée diſtincte & préciſe. Il „ m'a toujours ſemblé que l'idée que nous avons „ de l'infini eſt toujours fort vague, fort obſcure „ & qu'elle ne conſiſte proprement que dans la „ négation des bornes dans un objet que nous „ concevons n'être limité par quoi que ce ſoit. „ Ainſi nous nous repréſentons la puiſſance de Dieu „ comme infinie, c'eſt-à-dire que nous la conce- „ vons ſi étendue que rien ne ſauroit en arrêter „ l'efficace, ou en reſtreindre les objets. En re- „ cherchant l'origine de l'idée que j'ai de Dieu, il „ me paroît qu'elle eſt formée des idées que j'ai „ des qualités répandues dans les divers êtres, ſoit „ matériels ſoit ſpirituels, qui m'environnent. Je „ vois un ordre admirable entre les parties de l'u- „ nivers, je vois des rayons d'intelligence, de „ ſageſſe, de juſtice, de bonté dans les hommes; „ je vois que dans le monde tout concourt à notre „ bien, j'en conclus que l'Auteur de toutes ces „ merveilles doit néceſſairement poſſéder ces qua- „ lités diverſes; que parce qu'il en eſt l'unique „ ſource, il doit les poſſéder dans le plus haut „ degré d'excellence; & ne pouvant imaginer un „ point où leur activité s'arrête, ne pouvant con- „ cevoir aucun obſtacle aſſez puiſſant pour en in- „ terrompre le cours, je nie que ces perfections

„ aient en Dieu des bornes, je les conçois infinies „ en lui, ſans pouvoir me repréſenter leur infinité „ même.” (*)

Je ne vois pas la différence que l'on met ici entre *ſe repréſenter l'infinité* d'une perfection, & *la concevoir infinie.* Il faut ſuppléer à la lettre, & au lieu de *je les conçois infinies en lui*, lire, *je conçois qu'elles doivent être infinies en lui, ſans pouvoir me repréſenter leur infinité même.* Autrement il y auroit une contradiction dans les termes, puiſque concevoir une choſe infinie c'eſt ſe la repréſenter infinie, c'eſt ſe repréſenter ſon infinité même. J'aurois ſouvent occaſion de relever de ſemblables inexactitudes dans les meilleurs livres de métaphyſique; mais je perdrois trop de temps. Je l'emploierai mieux en tâchant de n'en point laiſſer de pareilles dans les miens. Au moins je ſuis tout diſpoſé à les reconnoître & à les corriger.

---

## CHAPITRE IV.

*Application particuliere des principes expoſés ci-deſſus, à la notion de la ſageſſe divine.*

Je ne veux pas m'en tenir à de ſimples ſpéculations ſur une matiere auſſi importante.

L'Etre infini eſt préſent par-tout par ſon eſſence & par ſa connoiſſance. „ Or, par-tout où ſa con- „ noiſſance infinie ſe trouve, elle doit néceſſaire- „ ment avoir une vue diſtincte & parfaite de tout „ ce qui exiſte, & il n'y a rien dans l'univers qui „ puiſſe échapper à ſa pénétration. Comme par ſa „ préſence ſans bornes il environne toutes choſes, „ par ſes regards à qui rien n'échappe, il pénetre

---

(*) *Bibliotheque des ſciences & des beaux-arts* pour les mois de janvier, fevrier, mars 1754.

„ toutes les parties de leur ſubſtance.... Ajoutez
„ à cela que toutes choſes lui étant non ſeulement
„ préſentes mais dépendant entiérement de lui, &
„ ayant reçu de lui & l'exiſtence & toutes les fa-
„ cultés dont elles ſont revêtues, il eſt évident
„ que comme il connoît toutes les choſes qui ſont,
„ il doit auſſi connoître toutes les choſes poſſibles.
„ Seul exiſtant par lui-même, & ſeul auteur de
„ toutes les facultés dont tous les différens êtres
„ qui ſont dans l'univers ſont revêtus, il eſt clair
„ qu'il doit parfaitement connoître tout ce que
„ peut, ou ne peut pas produire chacune de ces
„ facultés qu'il a lui-même données. Voyant d'ail-
„ leurs d'un ſeul point de vue toutes les compoſi-
„ tions, toutes les diviſions, tous les changemens,
„ toutes les circonſtances & toutes les dépendances
„ poſſibles des choſes : inſtruit parfaitement de
„ toutes les relations poſſibles qu'elles ont entre
„ elles, & de tous les moyens qu'il faut mettre en
„ uſage pour qu'elles parviennent aux fins auxquel-
„ les elles ſont deſtinées, il eſt certain qu'il doit
„ avoir une connoiſſance infaillible de ce qui eſt
„ le meilleur & le plus propre dans tous les cas
„ poſſibles ; & qu'il doit parfaitement ſavoir les
„ voyes qu'il faut prendre & les moyens qu'il faut
„ employer pour arriver aux fins qu'il ſe propoſe.
„ Voilà ce que nous entendons par une ſageſſe
„ infinie (*)." A la bonne heure; mais ce que nous entendons par une ſageſſe infinie, n'eſt point véritablement une ſageſſe infinie. Une ſageſſe infinie eſt incompréhenſible pour nous, & une ſageſſe incompréhenſible ne s'exprime point par des termes que nous entendons.

Quoi

(*) *De l'Exiſtence & des Attributs de Dieu, &c.* par Mr. Clark Docteur en Théologie. Onzieme Propoſition : *La Cauſe ſuprême, l'Auteur de toutes choſes eſt infiniment ſage.*

Quoi qu'il en soit, cet exposé sublime ne m'offre que les traits embellis d'une vertu toute humaine, qui consiste dans la connoissance & la discussion judicieuse du rapport des moyens aux fins, fondé sur les qualités des choses. La sagesse de l'homme en est le premier élément, & notre idée de la sagesse de Dieu ne seroit, sans l'infinité que nous lui attribuons témérairement, que l'idée de notre sagesse.

1. Nous n'occupons dans l'espace, que la portion d'étendue remplie par la portion de matiere qui nous est appropriée. Notre présence pourtant n'est par tout-à fait aussi bornée. Nous nous regardons comme présens par-tout où nos sens, notre connoissance, notre pouvoir & notre être moral enfin, semblent prolonger notre être physique. Cette étendue nouvelle a aussi ses limites qu'il ne nous est pas possible de franchir. Les surfaces des corps arrêtent nos regards: la transparence de l'air prend de l'opacité à une certaine distance pour nous intercepter les objets qui sont au delà. L'esprit le plus pénétrant trouve encore dans le pays de la science, des régions couvertes d'épaisses ténebres qu'il ne peut percer. Quel est le pouvoir du despote le plus puissant? Toute autre volonté peut résister à la sienne, sans jamais fléchir. Travaillant sur ce fonds, nous en écartons toute idée d'imperfection & de limite. Nous nous figurons un Etre infini, présent par-tout par son immensité, sa connoissance, & son action illimitée, qui a une vue distincte & parfaite de toute ce qui existe, dont les regards pénetrent l'intérieur de toutes les choses.

2. Un ouvrier habile dans son art connoît son ouvrage. Un machiniste par exemple fait; au-moins jusqu'à un certain point, l'usage & les propriétés de la machine qu'il a inventée & construite, la méchanique des ressorts & leur force, la meilleure maniere de l'employer pour parvenir, s'il se peut, au *maximum* de l'effet qu'on s'en promet. De cette

idée agrandie naît celle d'un Dieu créateur qui ayant tout fait, les Etres & leurs qualités, doit connoître parfaitement tout ce que peut ou ne peut pas produire chacune des facultés qu'il a lui-même créées.

3. Lorfque nous nous propofons quelque fin, nous cherchons les moyens d'y parvenir, nous les examinons, nous les difcutons, nous les apprécions: nous balançons les hazards & les furetés, les inconvéniens & les avantages, les obftacles & les facilités, les préfomptions pour & contre: nous envifageons tout ce qu'il nous eft poffible d'imaginer de circonftances, de changemens, de pofitions, chacun dans la mefure de fes lumieres: nous nous fuppofons fucceffivement dans tous ces cas, & nous confidérons alors ce qu'il y a à craindre ou à efpérer des diverfes caufes qui influent fur les événemens de la vie, des paffions des hommes & de l'interêt qui les excite; des occafions qui déterminent les gens fans principes, & c'eft le grand nombre; du hazard dont nous faifons trop fouvent une idole capricieufe. Malgré tant de précautions, de vues & de combinaifons, notre prudence fe trouve fouvent en défaut, parce que l'homme ne prévoit pas tout, ne regle pas tout, ne peut prefque rien empêcher; au-lieu que „ Dieu voyant d'un feul point de vue toutes les compofitions, toutes les divifions, tous les changemens, toutes les circonftances & toutes les dépendances poffibles des chofes: inftruit parfaitement de toutes les relations poffibles qu'elles ont entre elles, & de tous les moyens qu'il faut mettre en ufage pour qu'elles parviennent aux fins auxquelles elles font deftinées, il eft certain qu'il doit avoir une connoiffance infaillible de ce qui eft le meilleur & le plus propre dans tous les cas poffibles; & qu'il doit parfaitement favoir les voyes qu'il faut prendre, & les moyens qu'il faut employer pour arriver aux fins qu'il fe propofe".

Il ne s'agit pas encore d'examiner ſi la ſageſſe de Dieu n'eſt que cela. Au moins il eſt conſtant que c'eſt-là tout *ce que l'on entend par une ſageſſe infinie.* Le Docteur Harris (j'en pourrois citer mille autres à ſa place) ſe ſert preſque des mêmes mots pour nous peindre la toute-ſcience & la toute ſageſſe. Elevées au plus haut dégré, dit-il, la connoiſſance conſiſte à connoître toutes choſes, à les connoître toutes en elles-mêmes, dans la réalité de leur eſſence, de leur eſpece & de leurs propriétés, & la ſageſſe à les connoître & à les employer ſelon les rapports qu'elles ont entre elles, ſelon leurs correſpondances réciproques, ſelon qu'elles ſont propres aux moyens & aux fins. Elles deviennent ainſi, l'une la ſcience infinie, & l'autre la ſageſſe infinie. Or la raiſon nous porte néceſſairement à admettre ces deux perfections dans Dieu (*).

L'Homme agit par des moyens: Dieu agit par lui même. Dieu agit par lui-même, ce que nous ne comprenons pas. L'homme agit par des moyens, & la ſageſſe par rapport à lui conſiſte à choiſir & employer les moyens les plus propres pour arriver au but qu'il ſe propoſe. C'eſt cela ſeul que nous comprenons, & dont nous formons l'idée prétendue d'une ſageſſe infinie, comme ſi une qualité humaine étoit ſuſceptible de l'infinité.

Tout ſemble aiſée à comprendre, lorſqu'on s'arrête à la ſuperficie des choſes: tout devient difficile & myſtérieux, quand on pénetre plus avant. Les philoſophes font de vains efforts pour définir convenablement le mot *agir*. Il eſt indéfiniſſable, s'ils veulent faire entrer, dans ſa définition, la vertu & le principe d'agir que nous ne comprenons pas. Il eſt indéfiniſſable, s'ils prétendent que ſa définition

(*) Voyez la *Réponſe aux Athéos* par le Docteur Harris, II. Partie qui a pour titre: *Examen des difficultés que l'on forme contre la nature & les attributs de Dieu.*

convienne également à Dieu & à la créature (*e*). Dieu eſt la cauſe unique, le ſeul principe actif. La Nature eſt l'acte unique de cette cauſe. Agir & créer ne ſeroient donc qu'une même choſe pour Dieu, & une même incompréhenſibilité pour nous. Dieu n'agiſſoit-il point avant qu'il créât, avant qu'il produiſit hors de lui cette grande machine que nous appellons le monde? Comment put-il produire le monde hors de lui, s'il étoit par-tout par l'immenſité de ſon eſſence? Comment auroit-il fait l'eſpace pour le remplir, ſans agrandir d'autant ſon exiſtence? Dieu, s'il ne produit plus rien, reſte-t-il oiſif & ſans action? Dieu immúable a-t-il pu paſſer de l'inaction à l'action? Ou comment ce paſſage s'eſt-il fait ſans changement dans Dieu? Ou, ſi l'acte de Dieu eſt éternel, ſimple & uniforme, pourquoi le monde n'eſt-il pas éternel?

Ces queſtions inſolubles à la raiſon nous avertiſſent de ne point appliquer à Dieu, pour expliquer dans lui ce que nous ne comprenons pas, des termes faits uniquement pour déſigner des phénomenes naturels & ſenſibles. Ce que je dis ici du mot *agir*,

---

(*e*) Malgré l'obſervation que j'ai faite à la fin du chapitre III, je ne puis m'empêcher de m'arrêter un moment à diſcuter la définition du mot *agir*, donnée par un philoſophe moderne, laquelle il dit également convenable à la matiere, à l'ame & à Dieu.

Qu'eſt-ce qu'*agir?* Par rapport aux créatures, répond-il, *agir* eſt en général *la diſpoſition d'un Etre entant que par ſon entremiſe il arrive actuellement quelque changement;* car il eſt impoſſible de concevoir qu'il arrive naturellement du changement dans la Nature, que ce ne ſoit par un Etre qui agiſſe, & nul Etre créé n'agit, qu'il n'arrive du changement ou dans lui même ou au dehors.

On dira, pour-ſuit-il, qu'il s'enſuivroit que la plume dont j'écris actuellement devroit être cenſée agir, puiſque c'eſt par ſon entremiſe qu'il ſe fait du changement ſur ce papier qui de non-écrit devient écrit: à quoi je réponds que c'eſt de quoi le torrent même des philoſophes doivent convenir, dès qu'ils donnent à ma plume en cette occaſion le nom de *cauſe inſtrumentale;* car ſi elle eſt *cauſe* elle à un effet, & tout ce qui a un effet *agit;* puiſque agir & avoir un effet, c'eſt formellement la même choſe. D'où il conclut que ſa définition d'*agir* convient très bien à ce qui eſt dit *agir* à l'égard des corps.

Il prétend qu'elle convient encore mieux à ce qui eſt dit *agir* à

je le dirai dans la ſuite de tous les autres, tels que *ſageſſe*, *bonté*, *intelligence*, *liberté*, *être*, *&c.* que nous appliquons témérairement à Dieu, avant de nous être aſſurés ſi cette application eſt légitime.

## CHAPITRE V.

*Qu'il eſt impoſſible à l'homme, dans l'économie préſente, d'avoir d'autre nation des perfections divines, que celle qu'il s'en forme d'après les facultés des créatures.*

APRES avoir conſtaté à quoi ſe réduit la notion que nous avons des perfections de Dieu, & de quelle maniere cette notion ſe forme en nous, il eſt bon de conſidérer qu'il ne nous eſt pas poſſible d'en avoir une meilleure. La perfection de la philoſophie ne conſiſte pas ſeulement à ſavoir tout ce qui eſt à ſa portée, mais à s'aſſurer encore que ce quelle ignore ſurpaſſe ſes lumieres.

l'égard des eſprits, ſoit au-dedans d'eux-mêmes par leurs penſées & leurs volitions, ſoit au dehors par le mouvement qu'ils impriment à quelque corps, parce que chacune de ces choſes eſt un changement qui arrive par l'entremiſe de l'ame; qu'enfin cette même définition peut convenir également bien à l'action de Dieu & à Dieu, dans ce que nous en pouvons concevoir: nous concevons qu'il agit entant qu'il produit quelque choſe hors de lui; car alors c'eſt un changement qui ſe fait par le moyen d'un Etre exiſtant par lui-même.

Il n'eſt pas beſoin de beaucoup de ſavoir pour découvrir le foible & le faux de ce raiſonnement. Pour que la définition du mot *agir*, convint également & au même ſens, à l'action des corps, à celle des eſprits crées & à celle de Dieu, il faudroit que l'action des corps, celle des eſprits créés & celle de Dieu ſe reſſemblaſſent au-même égard. Quelle inconſéquence, d'admettre une différence infinie entre l'action de Dieu & celle des créatures, de reconnoître que nous comprenons ce que c'eſt qu'*agir* par rapport aux créatures, & que cette expreſſion appliquée à Dieu ne nous offre point d'idée claire, ainſi que l'admet & le reconnoît le même auteur, & prétendre neanmoins que la définition du mot *agir* convienne également & à l'action de Dieu & à celle des Etres créés!

Je ne sais si l'on a fait une attention assés particuliere au dernier paragraphe du long passage de Locke, que j'ai rapporté ci-dessus : il renferme un grand sens, & est bien propre à faire entendre ma pensée.

Il faut remarquer, dit cet illustre philosophe, qu'excepté l'infinité, il n'y a aucune idée que nous attribuyons à Dieu, qui ne soit une partie de l'idée complexe que nous avons des autres esprits ; parce que n'étant capables de recevoir d'autres idées simples que celles qui appartiennent au corps, excepté celles que nous recevons par la réflexion que nous faisons sur les opérations de notre propre esprit, nous ne pouvons aussi attribuer d'autres idées aux esprits que celles qui nous viennent de cette source ; & toute la différence que nous pouvons mettre entre elles en les rapportant aux esprits, consiste uniquement dans la différente étendue, & les divers degrés de leur connoissance, de leur puissance, de leur durée, de leur bonheur, *&c.* Car, ajoute-t-il, que les idées que nous avons, tant des esprits que des autres choses, se terminent à celles que nous avons de la sensation & de la réflexion, c'est ce qui suit évidemment de ce que dans nos idées des esprits, à quelque degré que nous les portions au delà de celles des corps, même jusqu'à celle de l'infini, nous ne saurions pourtant y démêler aucune idée de la maniere dont les esprits se découvrent leurs pensées les uns aux autres ... comment n'ayant point de corps, ils peuvent être maîtres de leurs propres pensées, & les faire connoître ou les cacher comme il leur plaît (*).

Si nous ne pouvons avoir des idées distinctes des différentes natures, conditions, états, puissances & diverses constitutions par où ces esprits créés

---

(*) Voyez ci-devant chapitre II, & l'*Essai concernant l'Entendement humain*, à l'endroit cité, & encore Liv. IV. chap. III. qui traite de l'*Etendue de la Connoissance Humaine*.

différent les uns des autres & de nous; si nous sommes dans une ignorance absolue sur ce qui concerne leurs différentes especes & diverses propriétés, que sera-ce du Pere des esprits & de ses attributs divins infiniment plus éloignés de notre portée!

Privés des facultés nécessaires pour pénétrer la constitution intérieure & la vraie nature des choses, incapables d'une connoissance immédiate, n'ayant pas même l'idée de ce que peut être une telle connoissance, nous ne pouvons avoir aucune notion qui n'ait pour principe une idée simple acquise ou à la faveur des sens, ou par la méditation de notre propre esprit qui se replie sur lui-même pour contempler ses opérations.

Dans la Nature, & dans la Nature seule, est le type de tout ce que nous pouvons concevoir positivement, clairement & distinctement, notre expérience n'étant jamais que de choses naturelles.

Dès lors si nous voulons donner de la sagesse, de l'intelligence, de la bonté ou telle autre puissance à un Etre quelconque, l'idée de ces perfections à quelque degré que nous les portions, aura toujours pour base l'idée de la sagesse, de l'intelligence, de la bonté, de la justice, telles quant au fonds que nous les avons reconnues parmi les hommes. Jamais nous ne parviendrons à nous en former d'autre idée. L'étendue & la durée ne font rien à leur essence. Puis donc que toute la différence que nous pouvons imaginer entre les qualités d'un tel Etre & les nôtres, se réduit à des degrés d'étendue & de durée, notre esprit ne les dénature point en les agrandissant: portées à telle extension qu'on voudra, elles sont encore des qualités humaines.

Nous avons la faculté d'ajouter à nos idées, & non celle d'en changer le fonds. Notre imagination est à leur égard, comme ces verres qui grossissent les objets sans en altérer la forme. Et de même que la loupe & le microscope ne grossiroient aucun objet si on ne leur en soumettoit aucun, notre entendement,

quelques efforts qu'il fît, n'imagineroit jamais de lui-même une qualité dont il n'auroit en aucune connoissance expérimentale, dont rien ne lui auroit porté l'empreinte.

L'entendement asservi au corps, & par le corps à tous les autres objets sensibles, n'a que deux moyens d'avoir des idées, le sentiment de ses facultés, & l'expérience de celles des autres Etres. Il n'a qu'un moyen d'en composer l'idée des perfections divines: c'est d'épurer & d'exalter les vertus des créatures.

L'Apôtre S. Paul ne dit-il pas expressément que nous ne connoissons naturellement le Créateur que par les créatures? Je le demande à ceux qui seroient tentés de m'opposer la révélation que je ne contrarie en rien. Qu'ils me lisent jusqu'au bout: alors il leur sera permis de se donner libre carriere sur ce point, ou plutôt, je m'assure qu'ils en auront perdu tout prétexte, sinon toute envie.

---

## CHAPITRE VI.

### *Incompréhensibilité de la Nature Divine.*

*Nouvelles réflexions propres à confirmer l'impossibilité où nous sommes d'avoir des notions convenables des attributs de Dieu.*

„ GRE'GOIRE de Naziance, dit Mr. de Beausobre, passe avec raison pour un des plus subtils Théologiens de l'Antiquité. Il traite de la Nature Divine dans un de ses Discours (*Orat. XXXV.*) & prépare d'abord son auditeur à l'entendre développer une matiere si obscure & si profonde. Il lui fait remarquer que les Attributs négatifs ne donnent proprement aucune idée de l'Essence Divine, parce qu'ils expriment ce

„ qu'elle n'eſt pas & non pas ce qu'elle eſt. Dire, „ par exemple que Dieu eſt incorporel, immatériel, c'eſt dire qu'il n'eſt point compoſé de matiere, qu'il n'eſt point corps. Mais ce n'eſt pas „ mieux exprimer ce qu'il eſt, que ſi l'on répondoit à quelqu'un qui nous demanderoit quel nombre fait celui de cinq, que ce n'eſt ni deux, ni „ trois, ni quatre, ni vingt C'eſt la comparaiſon „ dont ſe ſert Saint Grégoire. Après un tel début, „ ne devroit-on pas s'attendre à trouver dans ſon „ Diſcours des notions claires, diſtinctes de la Nature Devine? Cependant tout aboutit à nous dire, d'un côté, que cette Nature eſt incompréhenſible à l'Eſprit humain, & de l'autre, que „ tous les termes que l'on emploie pour l'expliquer, „ préſentent toujours à notre eſprit l'idée de quelque choſe de ſenſible, tant il eſt impoſſible à des „ Etres corporels d'approcher les Etres intelligens „ que par le moyen des choſes corporelles (*)".

Le même Mr. de Beauſobre venoit de dire que les plus ſavans & les plus éloquens Peres reconnoiſſent non ſeulement que la Nature Divine eſt inexplicable, mais qu'on ne peut en parler ſans ſe ſervir d'expreſſions qui ne conviennent qu'aux ſubſtances corporelles.

En effet combien de philoſophes convertis, & de docteurs élevés dans le ſein du chriſtianiſme ont revètu la Divinité d'une forme humaine, & l'ont définie, avec Epicure, un animal immortel & bienheureux! Combien ont prétendu qu'elle étoit un feu intelligent, ou une lumiere intelligente! Combien l'ont crue une ſubſtance éthérée, d'une extrême ſubtilité! Combien ont ſoutenu, avant & après Tertullien, que Dieu étoit corps, bien que Dieu fût eſprit, que tout eſprit étoit corps, & avoit une

(*) *Hiſtoire critique de Manichée & du Manichéiſme*, par Mr. de Beauſobre.

figure qui lui étoit propre (*f*)! Images qui ne s'élevent point au-dessus de la Nature corporelle.

Les plus subtils, suivant la doctrine de Platon sur la Divinité, en ont fait un Etre tout-à-fait incorporel & inétendu. D'où ont-ils extrait cette idée d'inétendue & d'incorporéité? Ils ont cru concevoir ou sentir leur ame inétendue & incorporelle; & de quelque maniere qu'ils s'expliquassent à eux-mêmes cette conception, in-intelligible pour tout autre, elle a été pour eux le type de la spiritualité pure de Dieu.

Le grand nombre de théologiens & de philosophes anglois, qui, en admettant l'immatérialité de Dieu, le croient néanmoins réellement & immensément étendu, dans sa divine façon d'être, substanciellement présent par tout, orné de la forme la plus excellente dans son espece, ont-ils d'autre moyen de concevoir cette étendue immatérielle, que par analogie à l'étendue de la matiere, cette toute-présence substancielle que par comparaison à

---

(*f*) *Quis enim negabit Deum esse corpus, etsi Deus spiritus est? Spiritus etiam corpus sui generis in suâ effigie. Tertul. adversus Prax. Cap. VII.*

Un moderne en rapportant ce passage de Tertullien, en conclut que non seulement Tertullien croyoit Dieu corporel, mais qu'il en prouvoit encore l'existence de la même maniere que les Stoïciens, c'est-à-dire, qu'il assuroit que Dieu étoit esprit, parce qu'il étoit corps (Voyez *Mémoires secrets de la République des Lettres ou le Théatre de la Vérité.* Tome II.). Il me semble qu'on ne peut tirer cette conclusion des paroles de Tertullien, à moins qu'on n'en force le sens naturel: car il y a bien de la différence entre dire que Dieu est corps, quoiqu'il soit esprit, & assurer que Dieu est esprit parce qu'il est corps. Il donne bien à entendre qu'il croit que tout esprit est corps dans son espece, ayant une forme qui lui est propre, ou plutôt il le dit formellement; mais il n'assure pas que tout corps soit esprit, & on ne peut pas lui prêter légitimement cette pensée. Tertullien se trouvoit justement dans l'impossibilité dont St. Augustin fait mention par rapport à lui-même; il ne pouvoit concevoir l'incorporéité pure; il ne pouvoit concevoir l'esprit comme tout-à-fait destitué de corps & de forme; d'où il inféroit que tout esprit étoit corps, & que Dieu étoit corps, quoiqu'il fût esprit. Est-ce là assurer que

la présence réelle du corps dans le lieu, cette forme la plus excellente dans son espece que sur le modele des formés matérielles? Ils se donnent bien de garde de confondre l'étendue, la présence, & la forme de Dieu, avec celles du corps; mais ils manquent d'idées pour les concevoir autrement.

L'essence inaccessible & à l'imagination & à la raison intellectuelle, s'altere si on la représente par des notions prises des choses sensibles; & si, pour la représenter, on s'éloigne de ces mêmes notions, on tombe infailliblement dans des obscurités impénétrables, dans des contradictions palpables. Qu'est-ce que „ d'être par-tout & de n'être nulle part; „ d'être tout entier les unes des autres, & d'être „ néanmoins parfaitement unique? Peut-on bien „ concevoir qu'une substance, qui est toute entiere „ dans chaque point de l'immensité de l'espace, ne „ soit pas aussi infinie en nombre que le sont les „ points de l'espace, dans lesquels (chacun desquels) elle est toute entiere (g)".

---

Dieu est esprit, parce qu'il est corps? J'aimerois mieux penser que le sentiment de Tertullien étoit au fonds celui de nos philosophes qui soutiennent que Dieu, quoiqu'il soit esprit, est néanmoins étendu & figuré dans sa divine maniere d'exister, laquelle nous est tout-à-fait incompréhensible. Mais tenons-nous en à la lettre (j'entends le sens naturel de la lettre) lorsqu'il s'agit de juger des opinions d'autrui, & ne nous exposons point à leur donner nos pensées, en voulant interpreter les leurs.

(g) Voyez l'*Histoire Critique de Manichee & du Manichéisme*, où l'Auteur cite cet endroit des Confessions de St. Augustin: *Tu enim, Deus, ubique totes es, & nusquam locorum es. Conf. L. VI.* 3. On lit encore dans les Méditations du même Pere. *Qui in omnibus locis sine loco haberis, & omnia contines sine ambitu, & ubique es præsens sine situ & motu.* St. Augustin étoit assurément un génie du premier ordre; je n'oserois avancer qu'il ne concevoit pas ce qu'il disoit, je n'ai point aussi de peine à avouer que je ne comprends pas comment il concilioit des idées aussi contradictoires que celles qu'on vient de rapporter. On dira peut-être: La contradiction n'est que dans les mots, parce que le langage ne peut rendre toutes lés nuances des conceptions de l'esprit. Que signifie ce subterfuge? Que dans ce passage *in omnibus locis sine loce haberis*, le mot *locus* n'est pas pris

Ceux-là penſent plus raiſonnablement, à mon avis, qui ſans ſe perdre dans des profondeurs inconcevables, regardent la Divinité comme une eſſence qui n'a rien de commun avec toutes les autres eſſenſes, & dont les vertus par conſéquent, n'ont rien d'analogue à leurs propriétés, quoiqu'il nous ſoit impoſſible d'en rien concevoir ſans cette analogie.

---

## CHAPITRE VII.

### ANTROPOMORPHISME SPIRITUEL.

*En quoi conſiſte cette erreur générale, ou preſque générale.*

J'AI voulu faire voir à quoi ſe réduiſoit la notion vulgaire des attributs ou perfections de Dieu; de quelle maniere elle ſe formoit; qu'elle n'étoit que l'ouvrage de l'imagination qui réuniſſant & agrandiſſant des idées ſimples en compoſoit de complexes; qu'il étoit impoſſible à l'eſprit humain d'en avoir une notion plus ſublime. Une juſte défiance de mon jugement m'a fait imprunter des autorités de poids. Cependant je ſuis bien éloigné d'engager le Lecteur à s'en tenir au ſentiment d'autrui. Qu'il médite plutôt & qu'il juge par lui-même.

Philoſophes & théologiens qui lirez mon livre, daignez vous ſouvenir que je vous expoſe librement mes penſées, mais que je n'ai garde d'en vouloir

---

les deux fois au même ſens; que tantôt il a un ſens naturel, que nous concevons & qui déſigne le lieu des corps, & que tantôt on lui ſuppoſe un autre ſens convenable à la maniere d'être des eſprits, auquel nous ne concevons abſolument rien. Voilà juſtement ma penſée; les mots deviennent obſcurs, impénétrables, & n'ont plus aucune ſorte de ſignification, lorſque les détournant de leur ſens naturel

faire la regle des vôtres. Je les ſoumets à votre examen. Si je me trompe, je ſuis tout prêt à me ſoumettre à la peine que méritent les ignorans. Ils méritent d'apprendre de ceux qui ſont plus habiles qu'eux (*).

Guillaume King, Evêque de Londonderry diſoit au commencement de ce ſiecle, que l'on n'avoit que de fauſſes idées des attributs de Dieu, & que nous n'en aurions jamais de plus claires, de plus diſtinctes, ni de plus complettes, que celle qu'un aveugle pourroit avoir de la lumiere (†). Ce ſavant prélat entrevoyoit l'antropomorphiſme ſubtil dans lequel donnent la plupart des hommes ſans y penſer & ſans le vouloir. Pourquoi n'a-t-il pas inſiſté davantage ſur cette erreur qu'il croyoit capitale & comme univerſelle? S'il l'avoit fait, je ſerois diſpenſé d'y ſuppléer aujourd'hui. Il ſentoit combien il eſt difficile de ſubſtituer de nouvelles opinions à des ſyſtêmes conſacrés par une longe habitude: il jugeoit peut-être ſes contemporains trop attachés au préjugé ſur ce point, pour entreprendre de l'ébranler, ou ſe flatter de le combattre avec ſuccès. Je m'attends bien auſſi que pluſieurs perſonnes éprouveront de la répugnance à céder à la doctrine que je propoſe, quoique je doive convenir qu'elle me ſemble démontrée. Je les prie de me ſupporter avec cette confiance que mérite un homme qui cherche ſincérement la vérité, & qui n'a aucune ſorte d'intérêt à prêcher le menſonge.

Cet antropomorphiſme ſpirituel, tel que je le conçois, & tel que je l'ai déja expoſé dans les chapitres précédens, conſiſte à admettre de l'analogie

---

on prétend leur faire ſignifier des choſes au deſſus de la Nature.

(*) C'eſt le jugement de Socrate, dans la *Republique de Platon*, ou *Dialogie ſur la Juſtice*, Livre premier.

(†) Voyez le Traite inutilé: *De origine mali. Auctore Guilielmo King. S. T. D. Epiſcopo Derenſi. Juxta exemplar londinenſe. Bremæ* 1704.

entre les perfections de Dieu & celles de l'homme; à soutenir que la différence qu'il y a entre Dieu & l'homme, n'est pas proprement une différence de nature, mais une différence selon le plus & le moins, par rapport aux qualités que l'on fait entrer dans les idées complexes de l'Etre divin & de l'Etre humain: à prétendre que l'intelligence, la bonté, la justice, &c. sont de la même nature dans Dieu que dans l'homme; en un mot à attribuer à Dieu les vertus morales de l'homme, bien qu'on les suppose infinies dans Dieu.

Cela posé, je vais examiner dans un esprit droit & pacifique, combien cette notion des perfections divines est illusoire. Je remonterai à la source du mal: je l'envisagerai dans ses suites, tant celles qu'il a eues que celles qu'il peut avoir: j'entrerai dans quelques considérations propres à dissiper l'illusion: puis je répondrai aux objections qui m'ont été faites, & à d'autres qu'on pourroit y ajouter.

---

## CHAPITRE VIII.

### Premiere source de cette erreur.

### *La foiblesse de l'entendement humain.*

On a traité assez amplement de l'impuissance où nous sommes de concevoir autrement les attributs de Dieu, que par analogie aux facultés des créatures. Il ne s'agit plus que de montrer comment l'imbécillité de notre conception accrédita de tout temps la notion vulgaire des perfections divines.

Toutes, ou presque toutes les erreurs philosophiques découlent de cette sourse féconde des opinions humaines. L'homme qui raisonne est naturellement porté à croire que ce qu'il conçoit d'une telle ma-

niere, eſt réellement ainſi. L'antiquité m'en fourniroit mille exemples frappans. Souvent les meilleurs raiſonneurs, parmi les modernes, n'apportent d'autre preuve de leurs ſentimens que leur maniere de concevoir. Ceux qui attribuent la mobilité aux eſprits, répetent avec confiance, d'après leur maître, qu'ils ne connoiſſent le mouvement que ſous l'idée d'un changement de diſtance d'un Etre par rapport à d'autres Etres conſidérés en repos; qu'ils trouvent les eſprits, non plus que les corps, ne ſauroient opérer qu'où ils ſont, & que les eſprits opérant en divers temps & dans différens lieux, ils ſont contraints d'attribuer le changement de place à tous les eſprits, au moins à tous les eſprits finis. Ils ajoutent qu'un eſprit eſt un Etre auſſi réel que le corps, auſſi capable de changer de diſtance par rapport à un autre Etre, & conſéquemment tout auſſi capable de mouvement qu'un corps; qu'ils conçoivent une diſtance & un changement de diſtance entre deux eſprits, & par ce moyen leur mouvement, l'approche où l'éloignement de l'un par rapport à l'autre; enfin qu'ils ne peuvent comprendre que leur ame unie à leur corps ne ſe meuve pas avec lui quand il change de place.

Le ſentiment de Platon ſur la Divinité a été, pendant longtems, regardé comme faux, parce qu'il étoit in-intelligible, & comme in-intelligible étoit qu'il faiſoit Dieu incorporel. L'in-intelligibilité étoit le fondement de cet axiome: Ce qui n'eſt pas corps n'eſt rien.

La grande raiſon dont s'appuie le ſyſtême moderne qui fait de l'étendue un attribut de Dieu, c'eſt qu'un Etre abſolument inétendu eſt un Etre abſolument inconcevable; que l'exiſtence réelle & la non-étendue ſont deux idées contradictoires; qu'en un mot il eſt impoſſible de concevoir la toute-puiſſance active, l'omni-préſence & l'immenſité dans un Etre qui n'eſt pas réellement, ſubſtanciellement & immenſément étendu. Tel eſt l'orgueil de notre

esprit, il veut tout subjuguer, tout asservir à ses foibles lumieres.

Quand on réfléchit, on sent à chaque pas que l'on fait dans la science des choses naturelles, la nécessité de recourir à une premiere cause. Tout nous rappelle à cet Auteur de tout. Mais il habite une gloire inaccessible. Comment pénétrer jusqu'à lui? Un nuage impénétrable l'enveloppe de toutes parts: une voix se fait entendre: *Je suis celui qui est, & personne ne peut déchirer le voile qui me couvre.* Cette imperscrutabilité ne fait qu'irriter nos desirs. Nous redoublons d'efforts: nobles & téméraires efforts qui sont toujours impuissans! Toutes nos pensées rampent à terre, quelque peine contentieuse que nous prennions pour les exhausser. Notre esprit travaille, il veut s'élever, il s'épuise & retombe. Nous rentrons dans nous-mêmes, ou bien nos regards inquiets errent autour de nous sur les autres créatures qui nous environnent. Quelques rayons d'intelligence, de bonté, de sagesse & d'ordre, se manifestent: tels sont les traits sont lesquels les perfections divines viennent se peindre dans notre imagination grossiere. Ces qualités sont insuffisantes dans leur état naturel, l'expédient est de les supposer infinies, & de prétendre les diviniser par cette supposition abusive. Homme, à qui fais-tu ressembler ton Dieu, & quelle similitude oses tu lui approprier?

Si nous connoissions quelque chose de plus relevé que l'intelligence, la sagesse, la justice, la bonté, &c. nous en ferions honneur à la Divinité. De ce que nous ne concevons rien de plus grand que ces vertus élevées au plus haut point, nous concluons avec confiance qu'elles résident dans l'Auteur de la Na-

---

(*b*) ,, On peut dire qu'il y a une certaine Analogie entre la Nature ,, de Dieu & celle de l'Homme". C'est un des principes du *Nouveau Systême concernant la nature des Etres spirituels*, principe que l'Auteur n'a pas plutôt avancé, qu'il se réfute incontinent par cette note:

Nature. Depuis quand la force de notre conception eſt-elle la meſure des attributs de Dieu?

Dans nos idées des eſprits, nous ne démêlons rien abſolument de la maniere dont ils ſe communiquent leurs penſées: toutefois nous ſommes également éloignés & de nier qu'ils aient la puiſſance de ſe les entre-communiquer, & d'affirmer qu'ils ſe les entre-communiquent, comme nous, par des ſignes corporels, geſtes, paroles ou écriture. On l'a vu ci-devant. Mallebranche qui s'eſt efforcé de deviner comment ſe faiſoit cette communication, n'a rien dit de concevable, quand il n'a rien dit d'analogue aux moyens dont nous nous ſervons nous-mêmes pour nous faire connoître mutuellement ce qui ſe paſſe dans nous. Ce philoſophe n'en concluoit pas que cette communication ſe fit entre les purs eſprits, comme entre les ames revêtues d'un corps humain. Pourquoi donc donner à Dieu des vertus de la même nature que celles de l'homme; parce qu'on n'en peut concevoir d'une nature plus ſublime pour les lui attribuer? Où eſt la néceſſité que nous concevions l'eſpece des perfections de cet Etre au deſſus de toute catégorie? Dieu eſt: l'exiſtence de l'effet prouve l'exiſtence de la cauſe: l'induction eſt néceſſaire. Eſt-il auſſi légitime d'argumenter des qualités de l'effet aux qualités de la cauſe, quand l'un & l'autre ſont de deux ordres auſſi diſtans que le fini l'eſt de l'infini? Les ſavans les plus portés & les plus intéreſſés à reconnoître de l'analogie entre les manieres d'être de Dieu & celles de l'homme, conviennent néanmoins qu'on ne peut pas dire qu'il y ait analogie entre la nature divine & celle de l'homme, abſolument & à prendre ces termes en rigueur métaphyſique (*b*). Ils tombent dans l'obſcurité &

---

„ L'Auteur ne dit pas qu'il y a analogie entre la Nature Divine &
„ l'Humaine, abſolument & à prendre ces termes en rigueur méta-
„ phyſique. Il convient qu'il n'y a point d'analogie entre l'Infini &
„ & le Fini, entre le Parfait & l'Imparfait; mais il croit qu'on peut

dans la contradiction, dès qu'ils veulent nous expliquer en quel ſens mitigé l'analogie eſt admiſſible.

Il faut bien que Dieu ſoit intelligent, puiſqu'il a toutes les perfections; il faut bien que l'intelligence divine reſſemble à la nôtre pour le fonds, quant à ſa nature, & à l'extenſion près, puiſque n'ayant point l'expérience d'une autre ſorte d'intelligence, il ne nous eſt pas poſſible d'en concevoir une autre....

Depuis que je fais mes délices de l'étude de la philoſophie, j'admire que tant d'hommes ſavans & judicieux repoſent ainſi à l'ombre de l'erreur, avec toute la ſécurité que donne l'évidence.

Comment donc s'élever à la contemplation des perfections divines? Quel en ſera le type, ſi vous nous ôtez celui que nous en croyons appercevoir dans les qualités des créatures? Comment concevoir les premieres ſi elles ne reſſemblent en rien à celles-ci? .. Je vous entends: le ſentiment de votre ignorance vous eſt inſupportable; vous lui préférez le menſonge.

„ dire, ſans déroger aux idées que nous devons avoir des Perfections „ & de la Nature de l'Etre ſuprême, qu'il y en a par rapport à „ l'Etendue qu'il attribue également à Dieu & à l'Ame humaine, & „ par rapport aux premieres & ſecondes qualités qui réſultent de „ cette Etendue, au moins dans notre maniere d'enviſager un ſujet „ environné de tant de difficultés inſurmontables à la foibleſſe de „ l'Eſprit humain". *Eſſai d'un nouveau Syſtême concernant la nature des Etres Spirituels.* Tome I. *Remarques pour ſervir d'explication au*

## CHAPITRE IX.

### SECONDE SOURCE DE LA MEME ERREUR.

*L'abus des abstractions.*

L'INBE'CILLITE' de notre esprit nous fait souvent une néceffité de l'abstraction Nous ne pouvons embraffer d'une feule vue toutes les faces d'un objet; nous fommes donc forcés de les voir féparément, quoiqu'elles ne foient point féparées entre elles. Pourrions-nous même les bien voir, fi nous en voyions plus d'une à la fois? Jufques-la l'ufage des abftractions eft d'une grande utilité pour le progrès de nos connoiffances. Décompofer ainfi idéalement un tout, c'eft fe mettre en état de mieux connoître les différentes parties dont il réfulte. Si cet exercice s'étoit toujours borné à porter l'attention de l'efprit fucceffivement fur toutes les qualités d'une chofe, les unes après les autres, pour les mieux pénétrer, qu'y auroit-il de répréhenfible dans cette méthode analytique? Rien fans doute

Abftraire une qualité du fujet, dans qui & par qui elle exifte, ce n'eft pas une opération qui ait la vertu de faire que cette qualité puiffe exifter fans fujet, hors de la penfée. Mais regarder comme réellement féparé ce qui ne l'eft qu'abftractivement; raifonner de la chofe abftraite, ou de

---

*plan abregé du nouveau Syftême*, pag. 61 & 62.

Le germe de ce nouveau fyftême eft dans la *Cosmologie facrée* de Mr. Grew, au Livre II, ainfi que je le ferai voir en parlant de cette étendue, qu'on donne aux efprits & à Dieu même, comme je le difois tout-à-l'heure, fur ce principe, qu'il n'eft pas poffible de concevoir autrement l'immenfité & la toute-puiffance active de Dieu. Pourquoi chercher à concevoir l'inconvenable? Cette curiofité eft une bafe bien foible.

l'objet de l'abſtraction, comme ſi elle avoit une exiſtence à part; la tranſporter inconſidérément d'un ſujet à l'autre, ſans faire attention qu'inſéparable de celui dont on la détache, elle eſt incompatible avec celui auquel on prétend l'unir, voilà ce que j'appelle un abus réel des abſtractions: abus que j'oſe reprocher à une infinité de gens.

Ils ſe ſont formé une idée quelconque de l'intelligence, d'après les opérations de la ſubſtance qui penſe en eux. Cette idée n'eſt que celle de l'intelligence humaine, ainſi qu'il eſt évident. Ils s'accoutument enſuite à conſidérer cette faculté, hors du ſujet intelligent. Ils ne font pas réflexion

---

(*i*) „ Comme on n'emploie les mots que pour être des ſignes extérieurs des idées qui ſont dans l'eſprit, & que ces idées ſont priſes de choſes particulieres, ſi chaque idée particuliere que nous recevons, devoit être marquée par un terme diſtinct, le nombre des mots ſeroit infini. Pour prevenir cet inconvénient, l'eſprit rend générales les idées particulieres qu'il a reçues par l'entremiſe des objets particuliers, ce qu'il fait en conſiderant ces idées comme des apparences ſéparées de toute autre choſe, & de toutes les circonſtances qui ſont qu'elles repréſentent des Etres particuliers actuellement exiſtans, comme ſont le tems, le lieu, & autres idées concomitantes. C'eſt ce qu'on appelle *Abſtraction*, par où des idées tirées de quelque Etre particulier devenant générales repreſentent tous les Etres de cette eſpece, de ſorte que les noms généraux qu'on leur donne, peuvent être appliqués à tout ce qui dans les Etres actuellement exiſtans convient à ces idées abſtraites. Ces idées ſimples & préciſes que l'eſprit ſe repréſente, ſans conſidérer comment, d'où & avec quelles autres idées elle lui ſont venues, l'entendement les met à part avec les noms qu'on leur donne communément, comme autant de modeles auxquels on puiſſe rapporter les Etres réels ſous différentes eſpeces ſelon qu'ils correſpondent à ces exemplaires, en les déſignant ſuivant celà par differens noms. Ainſi, remarquant aujourd'hui dans de la craye ou dans la neige, la même couleur que le lait excita hier dans mon eſprit, je conſidere cette idée unique, je la regarde comme une repréſentation de toutes les autres de cette eſpece, & lui ayant donné le nom de blancheur, l'exprime par ce ſon la même qualité, en quelque endroit que je puiſſe l'imaginer, ou la rencontrer: & c'eſt ainſi que ſe forment les idées univerſelles, & les termes que l'on emploie pour les déſigner." *Eſſai philoſophique concernant l'Entendement humain.* Livre II. Chapitre XI. §. 9.

Ne peut-on pas, d'après cette explication de Locke, appliquer le nom de blancheur avec l'idée générale ou abſtraite de la blancheur,

qu'elle en eſt tellement inſéparable, que ſans lui elle n'eſt rien; que ſi dans cet état d'abſtraction quelques-uns l'ont priſe pour le type de plusieurs intelligences, de toutes les intelligences poſſibles, elle ne l'eſt au-moins que des intelligences de la même eſpece, qui réſident ou peuvent réſider dans des ſujets ſemblables en nature à celui dont elle eſt abſtraite. Car les facultés d'un ſujet participent de ſa nature: participation ſi intime, ſi excluſive de toute autre eſſence, qu'elles ne pourront jamais ſympathiſer avec un ſujet d'une nature différente (*i*). C'eſt ſur ce principe que les facultés de l'eſprit répugnent à la matiere. Ils paſſent par

---

à cette même couleur dans quelque ſujet qu'elle ſe trouve? Et de même le nom de penſée, & l'idée générale ou abſtraite de la penſée, ne conviennent-ils pas à la penſée quel que ſoit le ſujet qui penſe? Loin que ce ſoit-là un abus de l'abſtraction, c'en eſt l'uſage le plus légitime & le plus utile....

J'en ſuis tout-à-fait d'accord. Quel que ſoit le corps blanc, craye, neige, ou lait, ſa couleur eſt toujours de la blancheur. De même aſſurément quel que ſoit le ſujet qui penſe, François, Turc ou Chinois, chrétien, muſulman ou payen, Pierre, Paul ou Jaques, ſa penſée eſt toujours penſée. Je ne me ſuis pas mis dans la néceſſité de nier ces ſortes de vérités. Que peut-on inférer de plus du paſſage rapporté?

Locke dit que l'idée abſtraite ou générale de la blancheur repréſente à l'eſprit la blancheur en quelque endroit que la blancheur puiſſe ſe rencontrer. L'idée abſtraite ou générale de l'intelligence eſt dire au même ſens, type repréſentatif de toutes les intelligences poſſibles. L'idée abſtraite de la blancheur eſt priſe de l'idée d'une blancheur particuliere: l'idée abſtraite de l'intelligence eſt priſe de l'idée d'une intelligence particuliere, qui eſt la nôtre. Nous n'appliquons légitimement l'idée abſtraite de la blancheur, qu'à la blancheur du lait, de la craye, de la neige, du papier, ou de toute autre ſubſtance matérielle que nous connoiſſons pour blanche, ou au moins comme ſuſceptible de le devenir. N'appliquons donc auſſi l'idée abſtraite de l'intelligence, qu'aux Etres que nous connoiſſons pour intelligens, aux Etres qui ne ſont ni au-deſſus, ni au-deſſous de l'intelligence. L'idée abſtraite (& le mot) de blancheur n'exprime & ne repréſente qu'une couleur de la même eſpece que celle qui a été obſervée dans le ſujet qui a fourni telle abſtraction. L'idée abſtraite de l'intelligence (ainſi que le mot *intelligence*) ne repréſente non plus que les intelligences de l'eſpece de celle dont cette idée a été priſe: elle ne repréſente que des intelligences humaines.

dessus tous ces obstacles; l'intelligence abstracte, être purement idéal & sans réalité, reçoit dans leur imagination une existence à part. Elle ne tient plus à la substance intelligente qui est l'ame; ainsi isolée, elle leur paroît un élément applicable à tout, susceptible de tout. Ils l'élevent, par supposition, jusqu'à l'infinité: je dis par supposition, puisque l'infini n'entre réellement dans aucune de leurs perceptions. Par ce raffinement illusoire de subtulité & d'abstraction, ils parviennent à se persuader que l'idée de l'intelligence qu'ils reçoivent de la réflexion qu'il font sur leur propre pensée, agrandie jusqu'à une extension gratuite, devient une notion exacte de ce que nous appellons l'intelligence divine.

## CHAPITRE X.

### Examen de cette proposition:

*Les esprits finis & créés conviennent avec l'esprit infini & incréé qui est Dieu, par l'attribut commun de la pensée.*

L'examen de cette assertion va mettre dans un nouveau jour ce qui vient d'être dit de l'abus des abstractions.

„ Les esprits finis & créés conviennent avec „ l'esprit incréé & infini qui est Dieu, par „ l'attribut commun de la pensée" (*).

(*) La même chose m'a été objectée plusieurs fois sous d'autres termes: cette proposition telle qu'elle est ici énoncée se trouve dans l'*Essai philosophique sur l'ame des bêtes*, du feu Ministre Boullier, Tome II. p. 57. Ce qui suit dans la même forme, marqué de

Q'entend-on ici par ce mot *penſée*? Eſt-ce la penſée en général, la penſée abſtracte, ou bien une penſée particuliere, telle eſpece de penſée? Il faut que ce ſoit l'un ou l'autre. Ce n'eſt ſurement pas le dernier: nulle penſée particuliere, nulle eſpece de penſée déterminément telle ne peut être commune à Dieu & aux eſprits créés: ce ſentiment eſt unanime. Il s'agit donc de la penſée en général, de la penſée abſtractive. Mais on ne penſe point en général; la penſée abſtractivement priſe eſt une chimere, un rien. Ce qui n'eſt rien peut-il être un attribut commun à Dieu & à l'ame humaine? La penſée en général n'eſt pas plus une réalité que le mouvement en général. Qu'eſt-ce que le mouvement en général? Le mouvement ſans aucun dégré de viteſſe, ſans aucune direction, ſans aucun corps mu? C'eſt une pure fiction, comme la penſée ſans aucun Etre penſant, ſans aucun objet.

„ Il ne s'agit ni de la penſée en général, ni
„ d'aucune penſée particuliere, ni de telle
„ eſpece de penſée; mais de la faculté de
„ penſer que l'on croit commune à Dieu &
„ aux eſprits créés".

J'ai déja répondu. Entend-on la faculté de penſer en général, ou telle faculté de penſer en particulier, celle par exemple qui convient à notre ame, la ſeule dont nous ayons une idée, & qui ne convient probablement à aucune autre ſorte d'eſprit qu'à l'eſprit humain? La faculté de penſer en général eſt une abſtraction. Il faut quelque choſe de plus qu'une abſtraction pour fonder une reſſemblance entre deux Etres, ou bien cette reſſemblance ne

---

guillemets, n'en eſt pas extrait. J'y reviendrai dans la ſuite. Les idées ſe preſſent dans l'eſprit avec confuſion & une ſorte d'incohérence: défaut que je tâche d'éviter ſur le papier.

ſera qu'abſtracte c'eſt-à-dire imaginaire, & ne pourra, ſans témérité, être ſuppoſée réelle. Quant à notre propre faculté de penſer, on n'a pas encore prétendu, je crois, que Dieu fût une intelligence humaine.

„ L'abſtraction repréſente l'eſſence des choſes:
„ ce qui conſtitue eſſentiellement la penſée
„ eſt commun aux penſées de Dieu & à cel-
„ les de l'homme".

Ne parlons point d'eſſences. L'abſtraction eſt une ſubtilité de notre eſprit qui, ayant une idée préſente, idée ſimple, très particuliere, priſe d'un objet particulier, la dépouille de tout ce qu'elle a de particulier, & conſéquemment de réel: car rien, abſolument rien, n'exiſte en général. Une telle ſubtilité peut-elle être repréſentative de l'eſſence des choſes? Les mots génériques expriment nos abſtractions: ſi nos abſtractions repréſentent les eſſences, ou nous connoiſſons ces eſſences, ou nous n'entendons pas les mots génériques dont nous nous ſervons.

Mon intelligence, ma penſée & ce qui la conſtitue eſſentiellement, ſont toutes choſes humaines qui ne peuvent m'être communes avec Dieu.

„ Lorſqu'on dit que les eſprits finis & créés
„ conviennent avec l'eſprit incréé & infini
„ qui eſt Dieu, par l'attribut commun de la
„ penſée, cela ſignifie ſeulement que Dieu
„ penſe & que l'homme penſe. Quoique
„ réellement nulle penſée, & nulle eſpece
„ de penſées ne puiſſent être communes à
„ l'eſprit incréé & à l'eſprit créé, & que
„ les penſées de Dieu ſoient infiniment au
„ deſſus de celles des hommes; de quelque
„ eſpece que ſoient les penſées de l'Etre

„ ſuprême, & celles de la créature, les unes
„ & les autres ſont toujours des penſées:
„ c'eſt tout ce que l'on veut dire".

Dieu penſe? Quel ſens donnerez-vous à cette expreſſion? Comment concevez vous la penſée? Comme une modification de votre ame, d'après le ſentiment que vous avez d'une telle opération de votre ame. N'y ait-il pas de la témérité à avancer qu'il y ait rien dans Dieu, qui reſſemble à une modification de votre ame, à une opération de notre ame?

J'imagine dans Dieu une idée ſimple qui exprime l'univerſalité des choſes. Voilà, ce me ſemble, la plus ſublime conception qu'il nous ſoit poſſible d'avoir de ce que nous appellons intelligence divine; ce qui en approche le plus, ſi l'on peut dire que quelque choſe approche de celui qui eſt éternellement à une diſtance infinie de tout ce qui n'eſt pas lui. Et bien, je ſuis encore forcé d'ajouter que ce mot *idée* appliqué à Dieu n'a rien de commun, pour la ſignification, avec ce que je nomme idée dans l'entendement humain. L'idée, telle que je la comprends, telle que je la puis comprendre, eſt une modification de mon eſprit; je croirois proférer un blaſphême, ſi j'attribuois rien de ſemblable à Dieu. Cette diſcrétion qui me retient, m'empêche auſſi de condamner ceux qui ſoutiennent un ſentiment oppoſé au mien. Je parle d'après ce qui ſe paſſe dans moi. J'ignore comment les autres ſont affectés des mêmes conſidérations. Auſſi je n'ai garde de les juger.

Quoique réellement nulle penſée, nulle eſpece de penſées ne puiſſent être communes à l'eſprit incréé & à l'eſprit créé, & que les penſées de Dieu ſoient infiniment au deſſus de celles des hommes; de quelque eſpece que ſoient les penſées de l'Etre ſuprême & celles de la créature, les unes & les autres ſont toujours des penſées? ... Il y a ici abus

visible des termes. Incapables de comprendre ce qui est dans Dieu, & manquant de termes pour l'exprimer, nous transportons à cet Etre si élevé au dessus de la Nature, des mots qui n'énoncent que des choses naturelles: ce que je vais expliquer dans le chapitre suivant.

„ Dieu n'est donc pas un Etre pensant?"

Vous ne cherchez pas sans doute à empoisonner mes paroles. Qu'il me soit permis de vous demander à mon tour si vous comprenez ce que Dieu est, si ne comprenant pas ce que Dieu est vous pouvez l'exprimer, si ne pouvant pas exprimer ce que Dieu est vous attachez quelque sens à ces paroles: *Dieu est un Etre pensant.* Je les trouve tout-à-fait insuffisantes pour exprimer ce que vous leur faites signifier. Ne viens-je pas de vous répéter que penser est une puissance de notre ame, & que les puissances de notre ame seroient des imperfections dans Dieu? Tout ce que je pourrois vous accorder, c'est que, selon notre façon grossiere de raisonner sur un sujet qui surpasse la portée de notre raison, il y a dans Dieu un attribut que nous distinguons de ses autres attributs, lequel ni vous, ni moi, ni personne au monde ne comprend, que nous désignons tous par les mots d'*intelligence*, & de *faculté de penser*, avec cette différence entre nous, qu'il me semble, à moi, que cet attribut est d'une nature supérieure & infiniment supérieure à tout ce que telles expressions offrent à mon esprit; au lieu que vous le supposez, vous, semblable pour le fonds & en nature à votre propre intelligence.

## CHAPITRE XI.

### TROISIEME SOURCE DE LA MEME ERREUR.

*L'imperfection du langage & son influence sur les opinions.*

OUI, ma raison m'apprend que les perfections de Dieu „ ne peuvent point être renfermées dans la „ même catégorie que celles de l'homme: qu'il n'y „ a rien d'univoque entre nos vertus & celles de „ Dieu; que par conséquent nous ne pouvons juger „ de celles-ci selon l'idée que nous avons de la vertu"; que cette mesure des qualités humaines, excellente dans la société des hommes, est tout-à-fait inapplicable à la sublimité incompréhensible des perfections de Dieu, & ne peut convenir qu'aux qualités de l'ordre pour lequel elle a été faite.

Nous n'avons qu'un langage, un langage humain, proportionné à nos foibles conceptions. Nous sommes forcés par-la d'user des mêmes mots pour désigner certains attributs de la Divinité & certaines facultés de l'homme. Parce que l'expression est la même, nous nous accoutumons trop aisément à y attacher la même idée dans l'une & l'autre circonstance; c'est-à-dire à nous représenter sous la même appréhension les attributs de Dieu & les facultés de l'homme, parce nous exprimons par un même mot ces attributs & ces facultés.

Nous n'avons que des idées humaines: il est tout simple que notre langage, signe de nos pensées, en ait l'imperfection, qu'il soit borné comme elles, purement humain, & incapable de rien exprimer de surnaturel. La signification propre des mots ne sauroit être plus étendue, que les conceptions de l'esprit.

Qui doute que si, par impossible, nous étions doués tout-à-coup de la force d'entendement requise pour comprendre les perfections divines; qui doute que les termes dont nous nous sommes servis jusques-ici pour les désigner, ne nous parussent infiniment au-dessous d'elles? Nous chercherions desormais de tout autres expressions pour en parler. Non: nous ne chercherions plus à les exprimer. Nous reconnoîtrions qu'il y avoit de la folie à appliquer à Dieu des termes que nous entendions, pour exprimer dans lui ce que nous ne comprenions pas.

L'influence du langage sur les opinions opere ici d'une façon plus marquée que par tout ailleurs. L'Etre qui existe par lui-même est souverainement parfait. Le souverainement parfait, le parfait absolument tel, sont pour nous des inconnus, puisque rien de pareil n'affecta jamais ni nos sens ni notre esprit. Tout ce qui nous est connu sous le nom & l'idée de perfection, n'est que perfection relative. L'oubli de ce dernier principe nous fait abuser étrangement du premier, savoir, que Dieu est souverainement parfait. Partant de celui-ci on entre dans une longue énumération des différentes perfections que l'homme est capable d'avoir & d'imaginer, & l'on en charge la Divinité qui devient, graces à notre imagination, bonne, juste, intelligente, &c. Cependant aucune des perfections que l'homme peut avoir & imaginer, n'est absolue ni souveraine. Il seroit donc plus légitime de raisonner ainsi: Dieu est souverainement parfait; donc on ne lui doit attribuer que des perfections souveraines; donc il n'est ni bon, ni juste, ni intelligent, puisque ces qualités ne sont qu'humaines & relatives. On croit parer l'inconvénient en les supposant infinies dans Dieu. A la vérité, l'infinie est l'extrême & l'absolu: il faut avouer que la perfection infinie est la perfection absolue & souveraine. Cela prouve, si je ne me trompe, que comme il y auroit une con-

tradiction manifeste à supposer absolue une perfection qui n'est que relative de sa nature, il y en a aussi à la supposer infinie.

Je n'approfondis pas davantage une considération qui reviendra naturellement ailleurs. Ce que j'en ai dit suffit pour apprécier les mots de *sage*, *bon*, *juste*, *intelligent*, *&c.* d'*amour*, de *haine*, de *repentir*, & autres appliqués à la Divinité. Tous ces mots n'ont été inventés que pour exprimer des relations d'homme à homme, des affections & qualités naturelles. Ils n'ont point de force pour signifier des attributs divins. On s'en sert pourtant à cet effet. L'usage a assez d'empire sur l'opinion, pour persuader qu'ils sont également significats pour Dieu & pour l'homme. On se flatte d'avoir suppléé à leur insuffisance intrinseque en leur associant des épithetes privatives, telles que celles d'*incréé*, d'*immense*, d'*infini*, d'*inépuisable :* termes nouveaux qui ne dénaturent point les autres, qui n'y ajoutent rien, qui ne font qu'en exclure certaines circonstances particulieres, qui par conséquent ne signifient d'eux-même qu'une privation & n'offrent rien de positif à l'esprit (*).

Quand j'ai dit : Dieu voit tout dans lui, Dieu fait tout parce qu'il a tout fait (†), je ne prétendois pas que les termes *voit* & *connoît*, exprimassent véritablement la perfection divine que je désignois par eux, & que l'on veut qu'ils expriment. Ce que nous nommons vue & connoissance dans cette Etre suprême, n'est ni vue ni connoissance : celui qui n'a point d'yeux pour voir, n'a aussi aucun moyen de connoître. Analysez bien l'idée que renferme le mot *connoitre*, vous verrez si elle convient à un autre esprit qu'à notre ame. L'ame connoît ou perçoit les objets, lorsque leurs images lui sont

(*) Voyez ci-devant Chapitre VI. page 24.
(†) Voyez Tome premier, premiere partie, Chapitre troisieme, & ci-devant Chapitre premier, page 6.

portées par le miniſtere des ſens ou de la réflexion, au moyen de quoi il ſe forme dans elle un type idéal, une répréſentation ſpirituelle des choſes. L'ame connoît encore lorſque comparant deux idées qui lui ſont préſentes, elle ſaiſit leur convenance, ou leur diſconvenance, ou tel autre rapport qui eſt entre elles. C'eſt à quoi ſe réduit la notion du mot *connoître*. Mais, ſi vous n'admettez dans Dieu, ni ſenſation, ni réflexion, ni une multiplicité d'idées, ni confrontation d'idées, ni apperception de leur rapport, comment Dieu connoît-il? Ou plutôt de quelle maniere le mot *connoître* peut-il lui convenir. On s'en ſert, faute de mieux: à la bonne-heure: je n'en blâme que l'abus qui conſiſte à concevoir la connoiſſance de Dieu ſous l'image de celle de l'homme, parce qu'on emploie un même terme pour deſigner l'une & l'autre.

Mr. Grew (*) qui vouloit que nous ne puiſſions avoir une véritable idée de la Divinité, ſans la connoiſſance de la Trinité, s'efforçoit en conſéquence d'éclaircir ce myſtere & de l'expliquer naturellement, pour nous élever par lui à une notion plus juſte de la Divinité. Le génie de l'auteur promettoit beaucoup. Il croyoit donc que Dieu en penſant à lui-même en formoit des images ſubſtancielles. & que le Fils & le Saint-Eſprit n'étoient que des images ſubſtancielles du Pere. Je ne demanderai point comment Dieu dont la penſée eſt immuable & ſimple comme lui, peut former deux images ſubſtancielles de lui-même, ni pourquoi, ſi la premiere image ſubſtancielle produite immédiatement par le pere, en engendre une ſemblable à elle, ce troiſieme Etre n'en produit pas un quatrieme, & ainſi de ſuite juſqu'à une progreſſion infinie. Je m'attache uniquement à ce qui appartient à mon ſujet; à faire voir que le célebre phyſicien anglois tranſportoit à

---

(*) Coſmologia Sacra, *or a Diſcourſe of the Univerſe, as it is the Créature and Kingdom of God, &c.* By Dr. Nehemiah Grew.

Dieu, gratuitement & ſans le vouloir, la maniere dont il concevoit les opérations de ſon ame. „ Il croit „ que Dieu en penſant à lui-même, en forme des „ *Images ſubſtancielles*. Mais ſi on lui dit que l'idée „ que Dieu a de lui-même eſt ſa propre ſubſtance „ qui ſe contemple immédiatement elle-même, „ comment prouvera-t-il le contraire? S'enſuit il „ que Dieu produit un Etre dont l'exiſtence eſt „ réellement diſtincte, lorſqu'il ſe contemple lui-„ même, puiſque l'idée qu'il en a, comme par-„ lent les hommes, n'eſt à proprement parler que „ ſa propre nature? Quand on dit que Dieu con-„ temple ſon Image, c'eſt une façon de parler hu-„ maine, tirée de notre maniere de concevoir, dans „ laquelle les images ou les idées que nous avons „ des choſes, ſont diſtinctes de la nature de notre „ ame; mais, comme l'Auteur le reconnoît, la ma-„ niere d'entendre de Dieu n'eſt pas la même que „ la nôtre. On ne peut donc pas dire que Dieu „ entend d'une certaine maniere, parce que c'eſt „ ainſi que nous entendons; mais comme nous „ n'avons point d'idée claire & aſſurée de l'*Intellec-„ tion* de Dieu, il ne nous eſt pas permis de rien „ aſſurer de particulier de la maniere dont elle ſe „ fait (*)". J'ajoute que nous devons pas même aſſurer que Dieu entend, parce que nous entendons. Les mots n'ont point de ſignification par eux-mêmes: ils n'ont que celle que nous leur attachons, & l'on convient qu'aucune de celles que nous donnons au mot *entendre*, ne convient à l'Etre ineffable.

C'eſt une néceſſité pour les ſavans & pour les ignorans, de ne pouvoir diſcourir de Dieu, ſans mettre des mots à la place des idées qui leur manquent; & il ſemble que ce ſoit un malheur attaché à cette ſubſtitution, de n'avoir plus d'autre idée de la Divinité, que celle que préſentent les mots.

(*) *Bibliotheque choiſie de* J. le Clerc, *Tome I. p.* 238 & 239.

## CHAPITRE XII.

### QUATRIEME SOURCE DE LA MEME ERREUR.

*La doctrine des idées éternelles & universelles de vérité, de vertu, de justice, d'ordre, &c.*

RIEN n'est plus familier aux métaphysiciens, que de prendre des abstractions pour des réalités. S'ils se défioient un peu plus de cette manie scientifique, ils s'épargneroient une foule de méprises qu'elle occasionne. Parmi ces méprises je dois mettre d'abord l'idée que quelques-uns se forment de la vérité, qu'ils regardent comme éternelle, nécessaire, immuable, indépendante de toute pensée, de tout esprit créé & incréé, de toute existence des choses. Un mot pourroit les desabuser.

Qu'est-ce que la vérité? La conformité de la pensée avec son objet. D'autres disent que la vérité est l'existence réelle des choses en tant que conforme aux idées que nous en avons. Cette seconde définition me paroît moins exacte, & sujette à quelque contestation. Quoi qu'il en soit, que l'on admette l'une ou l'autre, il s'ensuit toujours qu'il n'y a point de vérité sans pensée, sans esprit qui pense, & sans objet à quoi il pense. La vérité ne subsiste donc pas par elle-même, pas plus que la blancheur sans un sujet blanc, pas plus que l'idée de la blancheur sans un esprit où elle réside.

Elle est tout aussi peu universelle. Puisque rien n'existe en général, ni la pensée, ni son objet, ni l'Etre qui pense; la conformité de la pensée, avec son objet est telle précisément, elle est la conformité de telle pensée avec tel objet, dans tel entendement: dès lors la vérité réelle est très singuliere, & n'a rien d'universel.

On

On s'imagine considérer la vérité abstractivement à la pensée, à l'objet de la pensée, & à la substance pensante, la considérer comme la conformité d'une pensée quelconque avec un objet quelconque, dans quelque intelligence que ce soit. Mais, par malheur, il n'y a point de telle conformité: comment donc la contempler? Une telle idée de la vérité seroit une idée sans objet, une pure chimere.

Dira-t-on que cette idée n'est pas une chimere, puisqu'elle est une précision de l'esprit? Cette raison est toute contre l'universalité des idées. Car 1°. toutes nos distractions ou précisions sur les caracteres d'un objet particulier, ne le rendront jamais universel; donc l'idée que nous nous en formerons ne pourra pas l'ètre. 2°. Nos idées, en tant qu'elles sont des opérations d'un esprit fini, ne peuvent être ni éternelles, ni universelles: l'universalité, la nécessité, l'éternité, l'immensité, &c. ne sont point dans l'ouvrage d'un esprit créé. 3°. Nous envisageons ici les idées comme types des choses, & ces types, ou images, des choses que nous nous en formons d'après nos connoissances, ne peuvent jamais représenter que ce que nous en savons. 4°. Demander si l'on ne peut pas considérer la vérité abstractivement à la pensée, à l'objet de la pensée, & à la substance pensante, & s'en former ainsi une idée universelle, c'est demander si l'on ne peut pas considérer le néant comme la négation de tout, & s'en former ainsi une idée universelle. La vérité abstracte n'est que la négation de toute vérité réelle, & la négation de toute vérité réelle n'est point l'idée universelle de la vérité.

L'esprit a la facilité d'abstraire, c'est-à-dire de fixer un seul côté d'un sujet sans faire attention à ses autres faces, d'en examiner une partie séparément, sans égard à ses différens rapports avec le tout à quoi elle appartient. Autre chose est de contempler un sujet sans songer à ses relations & appartenances, & autre chose de supposer que le

rapport de conformité entre deux Etres puiſſe exiſter indépendamment de ces deux Etres, comme font certainement ceux qui admettent une idée éternelle & univerſelle de la vérité, abſolument indépendante de toute penſée, de tout eſprit créé & incréé, de toute exiſtence des choſes. Il n'y a point d'impoſſibilité, il n'y a point de contradiction abſurde à quoi on ne pût donner ainſi de la réalité, en faiſant abſtraction de tout ce qui rend telles entités impoſſibles & contradictoires.

L'opinion de l'univerſalité de nos idées a pris une telle importance ſous la plume de nos philoſophes modernes, que quelques-uns la regardent comme la clé de toute la métaphyſique. Le reſpect dû à leurs méditations ſubtiles ne permet pas de l'abandonner qu'après un examen ſérieux. Je vais donc lui conſacrer quelques chapitres. Ayant donné autrefois dans cette chimere, j'en ſuis plus en état de l'apprécier, & je dois me juſtifier vis-à-vis de moi-même de cette variation de ſentiment. Sa liaiſon avec l'objet principal qui m'occupe à préſent (car ce n'eſt qu'à force de ces ſortes d'abſtractions que l'on parvient à renfermer ſous la même image intellectuelle les perfections divines & nos vertus), m'eſt un nouveau motif d'apporter à cet examen, toute l'attention dont je ſuis capable.

---

## CHAPITRE XIII.

*Expoſition du ſentiment ordinaire ſur la néceſſité & l'éternité des idées de la juſtice & de la vérité.*

La verité eſt la conformité qu'il y a entre les choſes & les ſignes repréſentatifs de ces mêmes choſes ; ces ſignes ſont, ou des penſées, ou les expreſſions de ces penſées. Il n'y a de penſées vraies, que celles qui repréſentent les cho-

ſes telles qu'elles ſont : il n'y a de propoſitions vraies, que celles qui énoncent les choſes telles qu'elles ſont. On peut donc dire que la vérité eſt le réſultat de la Nature, ou la raiſon des choſes.

Avant que le monde exiſtât, il étoit poſſible; & avant l'exiſtence des ſignes qui expriment les choſes, ces ſignes étoient poſſibles: il y avoit donc dès lors conformité entre les eſſences poſſibles, & les ſignes poſſibles qui devoient en être l'expreſſion. Cette conformité eſt la vérité même: il faut donc avouer l'idée d'une vérité primitive, antérieure à la création de l'univers, & à toutes les notions que les hommes ont pu ſe donner ou recevoir d'ailleurs, & tout-à-fait indépendante de la volonté de tous les Etres.

Etant le réſultat de la Nature, & la raiſon des choſes, elle n'eſt pas plus arbitraire que celles-ci: il n'eſt pas plus en notre pouvoir de varier la vérité, que de changer l'économie naturelle, ou, ce qui eſt le même, de faire qu'une choſe ne ſoit pas ce qu'elle eſt. Pouvons-nous empêcher que tous les rayons du cercle ne ſoient égaux? Ils le ſont indépendamment de nos raiſonnemens & de nos paralogiſmes. Cette vérité qui réſulte de l'eſſence du cercle, eſt abſolument indépendante de nous. Les théorêmes géométriques ne ſont point l'ouvrage du géometre. Ils ſont avant lui & indépendamment de lui. Nous pouvons bien les contredire, mais nous ne pouvons pas faire qu'ils n'exiſtent & qu'ils n'aient toujours exiſté. Nous aurons beau dire que tous les rayons du cercle ne ſont pas égaux. C'eſt une abſurdité: tout ce que nous dirons n'empêchera pas qu'ils ne le ſoient en effet.

La vérité ſupérieure à nos caprices, à nos idées, à nos préventions, eſt encore au deſſus de la puiſſance de l'Etre incréé. Dieu ne peut pas changer les eſſences, & il ne lui eſt pas poſſible de changer le réſultat de ces eſſences.

La nature des chofes demeurant la même, il eft nécéffaire que la raifon de cette nature fubfifte toujours dans le même état. Les effences reftant immuables, le réfultat des effences l'eft auffi, & il le fera jufqu'à ce que les chofes ceffent d'être ce qu'elles font : ce qui n'arrivera jamais, ce qui ne peut arriver, puifqu'il implique contradiction.

Il y a une fi grande reffemblance & un accord fi parfait entre la juftice & la vérité, que prefque tous les philofophes anciens ont confondu l'une avec l'autre, & fait confifter la vertu dans l'amour de l'ordre qui eft la vérité (*k*). Wollafton a fort bien développé cette reffemblance, & l'a pouffée jufqu'où elle pouvoit aller : il n'admet point d'autre juftice que la vérité (*).

Platon avoit coutume de dire que la fageffe confiftoit dans la reffemblance de l'homme avec les Dieux ; & Platon interrogé comment le fage pouvoit reffembler aux Dieux, répondit que c'étoit en aimant la vérité, ne mettant aucune différence entre le fage & l'homme vrai.

La juftice & la vérité avoient le même fymbole jérogliphique chez les Egyptiens (†): c'étoit affez faire entendre que l'une & l'autre ne faifoient qu'une même chofe felon eux.

Raifonnons du jufte & de l'injufte, comme du vrai & du faux. La vérité n'eft autre chofe que la conformité entre la conftitution naturelle des chofes & les fignes qui en font l'expreffion. L'équité eft de même la conformité des actes des Etres intelligens avec leurs relations naturelles.

La propofition qui énonce les rayons du cercle égaux, eft vraie, parce qu'elle exprime une propriété réelle du cercle. De même l'hommage que

---

(*k*) *Nullæ duæ res inter ſe tam amicæ & concordes ſunt, quam virtus & veritas. Vives Lib. II. de Animâ.*

(*) Ebauche de la Religion naturelle.

(†) C'étoit le foleil.

la créature rend à ſon Auteur, eſt juſte, parce que cet hommage eſt fondé ſur le rapport néceſſaire de l'Etre créé à l'Etre créateur.

Les principes d'équité, comme ceux de la vérité, ſont éternels, immuables, antérieurs à tout. Avant que Dieu créât un Etre libre & intelligent, il y avoit un rapport néceſſaire de dépendance de la créature à ſon Dieu, fondé ſur l'exiſtence actuelle de l'un, & ſur la poſſibilité de l'autre. Il étoit juſte dès lors que, ſuppoſé que Dieu créât des intelligences, elles reſtaſſent dans la dépendance à ſon égard. Il faut donc avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi poſitive, dit l'Auteur de l'Eſprit des Loix (*), comme par exemple, que ſi un Etre intelligent avoit créé un Etre intelligent, le créé devroit reſter dans la dépendance qu'il a eue dès ſon origine.

Cette équité primitive n'eſt rien moins qu'arbitraire, pas plus que les rapports néceſſaires des Etres entre eux. Perſonne ne peut empêcher ni altérer ceux-ci : perſonne ne peut changer l'autre. L'écroulement du monde ne ſuffiroit pas pour anéantir l'idée de la juſtice. Elle étoit avant la naiſſance du monde, & elle ſurvivroit à ſa deſtruction. Dieu anéantiſſant tous les Etres intelligens, n'empêcheroit pas qu'il n'y eût des rapports au moins poſſibles entre eux, & ainſi l'idée de juſtice qui en réſulte néceſſairement, ſubſiſteroit encore dans tout ſon entier. Elle eſt empreinte en caracteres de feu dans le ſein de l'éternité, & rien ne pourra l'effacer (†).

C'eſt ainſi que je raiſonnois à quinze ans, ſéduit par les grands noms de Platon, de Wollaſton, de Clark, de Monteſquieu, & enchanté des belles

---

(*) Livre I. chapitre premier.

(†) Tout ce qu'on vient de lire de ce chapitre, eſt extrait d'un ouvrage fruit de ma premiere jeuneſſe, que j'ai condamné à un éternel oubli. Ce ſeul lambeau prouve l'équité de mon jugement.

choses que ces philosophes & d'autres ont enseignées touchant la nature de la vérité. Tout cela me paroît aujourd'hui plus subtil que profond, plus imaginaire que réel. Venons au principe. Le principe détruit fera tomber le systême.

## CHAPITRE XIV.

### *Faux principe de ce systême.*

Je disois donc avec la plupart des métaphysiciens: Quand je détruirois dans ma pensée toutes les intelligences du monde, je pourrois toujours imaginer la vérité : quand j'anéantirois dans ma pensée tous les Etres, je pourrois toujours imaginer leurs rapports : quand toutes les pensées & tous les objets seroient détruits, je pourrois toujours imaginer la conformité de la pensée avec son objet : quand il n'y auroit ni Créateur ni créature, il seroit toujours juste que la créature dépendît du Créateur (*).

M'entendois-je bien? Il est à croire que je cédois plutôt à l'autorité qu'à la conviction. Ce qui me montre à présent l'excès de l'illusion dont j'étois dupe, c'est qu'on pourroit accorder impunément le principe, sans qu'il fût possible d'en tirer aucun avantage en faveur du systême des idées éternelles & immuables de la vérité & de la justice.

Quand je détruirois dans ma pensée toutes les intelligences du monde je pourrois toujours imaginer la vérité : quand j'anéantirois dans ma pensée tous les Etres, je pourrois toujours imaginer leurs rapports?... Mais ce que j'imaginerois alors seroit une pure abstraction, & non une réalité : j'imaginerois ce qui n'existeroit pas. D'ailleurs cette

(*) Voyez les *Elémens de Métaphysique* IV. Entretien.

abſtraction ne feroit ſûrement pas indépendante de mon eſprit qui la feroit : elle ne feroit ni plus ancienne, ni plus étendue, ni plus néceſſaire que lui. Où voyois-je donc ſon independance, ſon éternité, ſon immenſité, ſa néceſſité?

Je me trompois étrangement : ſi je détruiſois dans ma penſée toutes les intelligences du monde, comment pourrois-je imaginer la vérité? Mon intelligence n'eſt-elle pas compriſe dans toutes les intelligences du monde? Ne feroit-elle pas ſuppoſée détruite avec elles? Suppoſée détruite, elle ne pourroit plus rien imaginer. Les idées n'exiſtent que dans les intelligences. Qui ſuppoſe l'anéantiſſement de toutes les intelligences, ſuppoſe auſſi la deſtruction de toutes les idées. Celle de la vérité, ni aucune autre, n'a point de privilege particulier qui puiſſe la faire exiſter par elle-même, hors d'une ſubſtance penſante.

Puis-je détruire dans ma penſée toutes les intelligences du monde? Une telle ſuppoſition eſt le comble de la contradiction. Elle feroit une opération de mon intelligence qui imagineroit toutes les intelligences détruites, même la mienne. Qu'eſt-ce que détruire ſon intelligence par une imagination de ſon intelligence, & prétendre enſuite que cette intelligence détruite imagine encore ce qui n'eſt pas & ne peut être? Que d'abſurdités entaſſées les unes ſur les autres!

Quand il n'y auroit ni Créateur ni créature, il feroit... Non, rien ne feroit. Quand il n'y auroit ni Créateur ni créature il feroit toujours juſte que la créature dépendit du Créateur... Si cette propoſition peut avoir un ſens, c'eſt celui-ci : Quand il n'y auroit ni Créateur ni créature, il feroit juſte que néant dépendit du néant. Et qu'eſt-ce que cela veut dire? O imbécillité de l'enfance! Je prenois pour une idée ſublime, la plus futile des chimeres.

## CHAPITRE XV.

*Sentiment de Locke ſur la maniere dont nos idées s'univerſaliſent.*

Il ſuit d'un paſſage rapporté ci-devant note (*i*), que, ſelon Locke, tout objet particulier qui frappe nos yeux ou qui nous eſt préſenté par le ſens intime, eſt un type auquel nous comparons tout objet reconnu ou imaginé ſemblable ; & que cette comparaiſon en fait une idée univerſelle. Cette idée ne repréſente plus tel objet numérique, elle repréſente tous les objets ſemblables, tant les actuels que les poſſibles.

La conclufion me paroît trop étendue. Si l'idée que j'ai d'une figure particuliere ſe généraliſe par la comparaiſon que j'en fais avec d'autres figures ſemblables que je vois ou que j'imagine, elle ne m'en repréſente pas davantage que je n'en vois ou imagine. Or ni mes ſens ni mon imagination ne m'offriront jamais l'univerſalité des figures ſemblables à celle qui frappe mes yeux dans ce moment. Cette figure eſt un cercle. Dans la ſuppoſition que ce ſoit la confrontation d'une figure avec ſes ſimilaires qui généraliſe l'idée, ſi je ne compare le cercle pris pour modele, qu'à deux autres cercles, mon idée ne m'en repréſentera que trois en tout. Ne nous repaiſſons pas d'illuſions. Cette idée eſt dans moi, c'eſt mon idée, ou elle n'eſt rien. Comment donc pourroit-elle être univerſelle, quand elle ne repréſente réellement qu'un certain nombre d'individus ſemblables ? Peut-elle repréſenter ceux qui ne m'ont point affecté ? Elle croîtra, il eſt vrai, à meſure que je rencontrerai ou imaginerai d'autres Etres auxquels elle ſera applicable ; mais ſes bornes ſeront toujours déterminées par les termes de la comparaiſon qui l'étendra.

L'essence du cercle peut être répétée dans une infinité d'individus. Je l'accorde. Ma pensée ne m'offre pourtant pas ce nombre infini de cercles, & elle devroit me le représenter, pour que j'eusse droit de la dire universelle. Cette infinité de cercles est possible, mais elle n'est pas dans mon esprit, ni dans la pensée de mon esprit. L'Etre possible n'est même rien que dans la puissance qui pe t le réaliser. Je ne reconnois pour idée universelle du cercle, que celle qui comprend tous les cercles actuels & possibles. Puis donc que l'on veut que cette possiblité aille jusqu'à l'infini, l'idée qui comprendra tous les cercles actuels & possibles, représentera la figure circulaire répétée dans une infinité d'individus. Cette idée peut être dans une intelligence infinie: notre esprit n'en est surement pas capable.

La notion des possibles n'a point de bornes. Aussi n'avons-nous point de notion qui comprenne l'immensité des possibles, de quelque espece que ce soit.

Le caractere propre de l'idée est d'énoncer la possibilité de son objet, & non de représenter son objet autant de fois répété qu'il peut l'être.

Pour revenir au sentiment de Locke, je conçois que nos idées se généralisent par la comparaison que nous faisons de telle figure numérique avec toutes les figures semblables que nous rencontrons ou imaginons : par cette comparaison la premiere figure devient le modele des autres. L'idée en est plus générale dans l'esprit qui lui en compare un plus grand nombre de semblables. Elle n'est universelle dans aucun esprit fini. Pour qu'elle le devint, il faudroit que la comparaison s'étendît, dans cet esprit, à toutes les figures semblables actuelles & possibles : operation qui excede les forces de l'esprit fini.

## CHAPITRE XVI.

*Sentiment de Mallebranche sur l'universalité de nos idées.*

Ce philosophe ayant une fois admis l'universalité, la nécessité, l'éternité, pour qualités propres de l'idée, persuadé d'ailleurs que ces caracteres ne pouvoient se trouver que dans Dieu, se vit comme forcé de dire que nous voyions tout dans la substance divine qui nous étoit intimement & sans cesse présente, & que nous y voyions les formes comme des images universelles.

Quelques efforts que fasse Leibnitz pour justifier cette opinion de Mallebranche, ou au moins pour lui donner un sens raisonnable (*), il ne prouve point que l'on soit fondé à considérer nos idées comme quelque chose hors de nous, ni à prendre des notions de notre esprit, des modifications de notre ame, pour des perfections qui sont en Dieu, auxquelles nous participons par nos connoissances.

Quand même la substance de l'Etre qui voit seul l'immensité des possibles, nous seroit intimement & sans cesse présente, ou comme l'objet immédiat externe des ames, ou le seul moyen d'intelligence, ou le lieu des esprits ; quand nous verrions dans Dieu tout ce que nous voyons, nous n'y verrions pourtant que ce que l'étendue de notre vue pourroit y découvrir. Notre vue, bornée comme elle l'est, y découvrira-t-elle l'immensité des possibles ?

Concluons, avec Mallebranche, que la nécessité, l'éternité, l'universalité ne résident que dans Dieu ;

(*) Voyez un Lettre de Leibnitz à Mr. Remond, dans le Recueil de diverses pieces sur la Philosophie : la Religion naturelle, &c. par Mrs. Leibnitz, Clark, Newton & autres. T. II. pag. 539.

& contre lui, que la foible portée de notre vue ne nous permet pas de voir ces infinis dans Dieu.

Je vois une courbe : telle figure numerérique n'est que ce qu'elle est. J'en vois une seconde : je les compare : elles se ressemblent : je connois qu'elles ont une courbure égale : mon idée ne me représente encore que deux figures. Elle m'en représentera davantage, si j'en vois ou imagine un plus grand nombre de semblables. Néanmoins la notion que je me fais ainsi de telle espece de courbure, ne sera jamais applicable à l'universalité des courbes de même nom, ni par rapport à moi, ni en elle-même. Elle ne le sera point par rapport à moi qui me sens dans l'impuissance d'énumérer toutes les copies qu'on en peut tirer. Elle ne le sera pas en elle-même : mon idée n'est en soi qu'une modification de mon esprit dont aucune faculté n'embrasse l'infini.

On prend le change. Ce n'est pas notre idée qui est un type universel. C'est l'essence des choses qu'une force inépuisable peut répéter infiniment, & qui par-là est en soi le modele de tous les individus possibles de la même espece. Notre idée n'est pour nous que l'image du nombre précis d'Etre semblables qu'elle comprend. Notre idée ne nous représente point les essences que nous ne connoissons pas. Elle ne représente que ce qui nous affecte, & nous n'avons point de commerce avec les essences.

## CHAPITRE XVII.

*De la raifon univerfelle dite commune à toutes les intelligences.*

Une autre fubtilité puifée dans l'abyme des abftractions, c'eft cette raifon univerfelle, immuable, néceffaire, infaillible, qui éclaire tous les efprits, qui regle toutes les intelligences, que Dieu même eft contraint de fuivre: ce bien commun à toutes les fubftances intelligentes, à Dieu qui connoît toutes les vérités, à l'homme qui en connoit quelques-unes.

Ecoutons l'inventeur de cette belle chimere nous en parler lui-même:

„ La *Raifon* de l'homme eft le *Verbe*, ou la „ fageffe de Dieu même: car toute créature eft „ un être particulier, & la raifon de l'homme eft „ univerfelle.

„ Si mon propre efprit étoit ma Raifon & ma „ lumiere, mon efprit feroit la Raifon de toutes „ les intelligences: car je fuis fûr que ma raifon „ éclaire toutes les intelligences. Perfonne ne peut „ fentir ma propre douleur: tout homme peut „ voir la vérité que je contemple; c'eft donc que „ ma douleur eft une modification de ma propre „ fubftance, & que la vérité eft un bien commun „ à toutes les efprits.

„ Ainfi, par le moyen de la Raifon, j'ai, ou „ je puis avoir quelque fociété avec Dieu, & avec „ tout ce qu'il y d'intelligences, puifque tous les „ efprits ont avec moi un bien commun, la Raifon.

„ La vérité & l'ordre font des rapports de gran- „ deur & de perfection, réels, immuables, néces- „ faires, rapports que renferme la fubftance du „ Verbe Divin; celui qui voit ces rappotts, voit

„ ce que Dieu voit... Ces rapports ſont les mê-
„ mes vérités éternelles que Dieu voit... La Raiſon
„ eſt conſubſtantielle à Dieu...

„ La Raiſon univerſelle eſt toujours la même;
„ L'ordre eſt immuable... La Raiſon eſt immua-
„ ble, incorruptible, infaillible: elle doit toujours
„ être la maîtreſſe: Dieu même la ſuit...

„ L'ordre eſt la loi inviolable des eſprits, &
„ rien n'eſt réglé s'il n'y eſt conforme... Elle eſt
„ gravée dans le cœur de l'homme, il ne faut que
„ rentrer en ſoi-même pour s'en inſtruire... J'avoue
„ néanmoins que l'ordre immuable n'eſt pas de
„ facile accès. Il habite en nous, mais nous
„ ſommes toujours répandus au dehors... L'ordre
„ eſt une forme trop abſtraite pour ſervir de mo-
„ dele au eſprits groſſiers... Il faut tâcher de faire
„ taire ſes ſens, ſon imagination, & ſes paſſions...
„ rentrer en ſoi-même pour conſulter la Raiſon, &
„ contempler la beauté de l'ordre... (*)

J'aime à voir un des plus célebres métaphyſiciens de ſon ſiecle, ſe complaire ainſi vainement dans un monde myſtique qui n'a pas plus de réalité que les eſpaces imaginaires. Quand on croit contempler l'eſſence de Dieu en elle-même, on peut ſe flatter d'y découvrir les idées de toutes choſes, les vérités éternelles, & l'ordre immuable, cette regle ſouveraine de toutes les volontés, qui oblige même le premier des Etres. Mais, diſoit un adverſaire de cette myſticité „ je m'y ſuis pris de mon mieux
„ pour conſulter la Raiſon univerſelle des Intelli-
„ gences, qu'on dit qui ne manque point de ré-
„ pondre clairement à ceux qui l'interrogent avec
„ application. J'ai impoſé, pour la mieux interro-
„ ger, le plus grand ſilence qu'il m'a été poſſible
„ à mes ſens & à mes paſſions. J'ai tenu la bride

---

(*) Voyez ſur-tout les deux premiers chapitres du *Traité de Morale*, par l'Auteur de la Recherche de la Vérité.

„ courte à mon imagination. Je me ſuis bien raſ-
„ ſuré contre les vaines frayeurs que pourroient
„ me cauſer les nouveaux objets du Monde Intel-
„ ligible. Je me ſuis élevé au-deſſus des préjugés.
„ J'ai mis ſous les pieds les autorités les plus céle-
„ bres & les plus univerſelles. Je me ſuis dit cent
„ fois que je pouvois découvrir en un ſeul jour
„ plus de verités en marchant par la nouvelle rou-
„ te, que tous ceux qu'on appelle ſavans n'en
„ avoient découvert depuis la création du mon-
„ de... Je me ſuis enſuite livré à l'eſprit pur.
„ J'ai déterminé les ſujets ſur lesquels je ſouhaitois
„ d'être éclairé. Je les ai diviſés & réduits à leurs
„ moindres termes. Je me ſuis armé de réſolution
„ pour ne conſentir jamais à rien, que l'évidence
„ ne m'y forçât. Après cela j'ai fixé mes regards
„ du côté que devoit luire le ſoleil qui brille aux
„ Intelligences. J'ai ſoutenu mon attention. J'ai
„ pouſſé des deſirs ardens. J'ai fait de ferventes
„ prieres à la Vérité, afin qu'elle ſe montrât & me
„ parlât. Je l'ai ſommée de ſe découvrir par tou-
„ tes les loix de l'union de mon eſprit avec elle...
„ J'ai attendu en ſilence... Cependant j'avoue in-
„ génûment que je ne l'ai ni vue ni entendue...
„ Au contraire un certain bon ſens... m'a preſque
„ toujours répondu que je perdois mon temps, &c."
Qui de nous ne le perdroit à attendre ou pourſuivre un phantôme ?

Il ne s'agit pas ici de la raiſon particuliere de chaque homme, je veux dire de la faculté plus ou moins étendue que chacun de nous poſſede, comme moyen de parvenir à la ſcience, & de diſtinguer le vrai du faux: faculté créée & faillible. Toutefois elle eſt complete dans ſon eſpece, malgré ſon imperfection. Elle nous ſuffit, humainement parlant. Elle eſt l'appanage de l'humanité, comme l'inſtinct convient aux brutes. La brute n'eſt capable que d'inſtinct, & ne ſauroit être élevée à la raiſon. L'ame n'eſt capable que de raiſon, &

ne ſauroit parvenir à un état au-deſſus de l'Etre raiſonnable. C'eſt que chaque choſe doit reſter dans les bornes de ſon eſpece. Il n'y a point de confuſion des rangs dans la Nature.

Dieu a donné à chaque intelligence des facultés & des lumieres, ſelon l'exigence naturelle de chacune dans ſon ordre. En ce ſens il éclaire tous les eſprits. On ne dira pas pour cela que toutes les intelligences forment une ſociété ſpirituelle qui conſiſte dans une participation de la même ſubſtance intelligible, ou de la raiſon conſubſtancielle à Dieu. L'harmonie du monde intellectuel veut plutôt que chaque eſprit n'ait que les facultés de ſon eſpece qui le rend inhabile à participer à celles d'une eſpece ſupérieure. L'homme a la raiſon. Les eſprits purs ont ... j'ignore quelles facultés poſſedent les eſprits purs : je ſais que Dieu eſt infiniment au-deſſus de la raiſon.

Y auroit-il des regles de conduite communes à Dieu & à l'homme, à Dieu qui eſt abſolument indépendant, à l'homme qui eſt dépendant en tout ? Ne ſont-ce pas les obligations de celui-ci qui montrent ſa dépendance? Si Dieu étoit ſoumis aux loix qui obligent la créature, le pourrions-nous dire indépendant? Le ſeroit-il?

Si l'on peut dire que Dieu, lorſqu'il agit, ſuive quelques principes, ou quelques loix, ces principes & ces loix ne peuvent être que ce qu'on appelle la ſageſſe de Dieu, qui n'eſt elle-même que Dieu ſage: car la ſageſſe de Dieu, conſidérée hors de la ſubſtance divine, n'eſt rien. Participions-nous à cette ſageſſe, nous qui ne ſommes point des parties de la ſubſtance divine?

Celui qui a fait le monde, a fait tous les rapports des Etres qui compoſent le monde. Si ces rapports fondent des regles de conduite pour les agens libres raiſonnables, il eſt auſſi inconteſtable que ces regles ne ſont pas avant les rapports dont elles émanent, & que les rapports des Etres entre

eux ne font ni plus anciens, ni plus néceffaires, ni plus immuables que ces mêmes Etres.

La raifon, telle qu'elle eft dans l'homme, eft quelque chofe de réel, & auffi quelque chofe de très particulier. C'eft, comme j'ai dit, la faculté de connoître, ou plutôt de fe démontrer à foi-même ce que l'on doit à Dieu, ce que l'on fe doit, ce que l'on doit à fes femblables: trois fortes de devoirs fondés fur la conftitution intérieure de notre être, à laquelle il eft jufte & bon que nous nous conformions (*l*). La raifon prife abftractivement, confidérée hors des Etres raifonnables, d'après un notion précife de l'ordre, n'eft ni particuliere ni univerfelle, ni éternelle ni temporelle, ni néceffaire ni contingente, ni immuable ni variable. Elle n'eft point.

Toute juftice vient de Dieu qui nous a conftitués tels que nous fommes, avec nos befoins, nos relations, & nos devoirs naturels. Notre raifon vient de Dieu: c'eft une faculté qu'il nous a donnée; mais notre raifon (non plus que nos befoins, nos relations & nos devoirs) n'eft point confubftancielle à Dieu. Suppofé qu'il y eût une raifon néceffaire, éter-

(*l*) Tout le monde avoue des rapports naturels entre les Etres, qui font tous des parties liées du grand tout, des pieces de l'ordre des chofes qui doivent garder leur rang, afin de ne point troubler la fymmétrie de l'univers par leur confufion. Ces rapports font obligatoires pour les Etres libres & intelligens, ou ce qui revient au même, les Etres intelligens font tenus d'agir felon leur nature.

Douter que l'homme foit obligé d'agir conformément à fa nature, c'eft douter qu'un triangle doive avoir trois angles. Un triangle qui en a plus ou moins, eft un triangle qui ne l'eft pas: c'eft une contradiction abfurde. Un Etre créé qui n'eft pas tenu d'agir felon fa nature d'Etre créé, eft une abfurdité auffi manifefte. Cet Etre, s'il n'étoit pas obligé de fe borner aux droits de l'Etre créé, pourroit donc ufer de ceux de l'Etre incréé. Mais les droits de l'Etre incréé lui font perfonnels: ils ne peuvent appartenir qu'à lui, autrement ce ne feroient plus les droits de l'Etre incréé. Il eft donc contradictoire que la créature ufe légitimement des droits qui font propres du créateur feul. Ce principe prouve que l'homme doit fe conformer à

éternelle, immuable, ce feroit une perfection de la Divinité, & cette raifon-là ne feroit pas la nôtre. La néceffité, l'éternité, l'immutabilité ne conviennent point à la nature humaine. Je reviens fouvent à ce principe, parce qu'il eft admis de tout le monde, & que faute de fe le rappeller au befoin, on confond ce qui eft de l'homme avec ce qui eft de Dieu, tandis que les vertus de l'un & les attributs de l'autre font abfolument inalliables.

## CHAPITRE XVIII.

### *Troifieme fyftême fur ce qui conftitue l'univerfalité de nos idées.*

RIEN n'eft plus propre à montrer la futilité des idées univerfelles, que les variations des métaphyficiens fur la maniere dont elles fe forment. Les opinions fauffes n'ont qu'une vogue paffagere: tôt ou tard le preftige fe diffipe; mais trop fouvent l'erreur eft remplacée par l'erreur.

---

chacun de fes rapports naturels avec les autres Etres. Il ne lui eft pas plus permis de les contredire, qu'il ne lui eft poffible de les changer. Chacun de ces rapports lui impofe une obligation réelle.

Je demande quel eft l'état où doit refter une chofe quelconque. C'eft fans contredit l'état qui lui convient le plus. Nul état ne lui convient davantage que celui qu'exige fa nature. Que l'agent raifonnable refte donc dans l'état que demande fa conftitution interne, qu'il agiffe conformément à cette conftitution originelle.

Tout ce qui eft contraire à notre nature, contribue autant qu'il peut, à la détruire, ou du moins à la dépraver. L'état qui lui eft oppofé eft toujours un état de violence; & il eft tel parce que ce n'eft pas celui où nous devons être. De-là vient que lorfqu'il nous arrive de vouloir, ou d'agir, en oppofition à nos relations naturelles avec les autres Etres, nous éprouvons une certaine répugnance, une peine, un chagrin intérieur que nous ne pouvons nous déguifer, & qui nous avertit que nous ne fommes pas dans notre affiette naturelle, & dans la difpofition qui nous convient.

Il a plu à Locke de transformer, comme par une ſorte de magie, des ſenſations particulieres en des perceptions univerſelles. Que notre idée, conſidérée comme type, ſoit appliquée ou comparée à tous les individus que nous voyons ou imaginons ſemblables à l'original qui nous l'a fournie, elle devient plus ou moins générale : elle n'eſt point univerſelle pour toutes les raiſons que j'ai développées. La principale eſt qu'une perception de notre ame n'embraſſe point l'infinité des figures ſemblables qu'une puiſſance infinie peut tracer.

Mallebranche avoit fort bien ſenti que l'immenſité ne pouvoit réſider dans aucune figure individuelle, ni être le caractere d'aucune opération de notre eſprit. Il a donc placé toutes les idées dans Dieu, où il a ſuppoſé que nous les voyions comme des images univerſelles des choſes. Quand on accorderoit que Dieu a des idées, & que nous voyons dans Dieu ces images idéales, il reſteroit encore à prouver que notre vue embraſſe leur univerſalité. Mallebranche convient que l'univerſalité ne peut être le caractere d'aucune modification de notre eſprit; & cependant notre idée, dans ſon hypotheſe, ne ſeroit pas l'idée univerſelle de Dieu, mais ſeulement l'intuïtion partielle que nous en aurions.

L'univerſalité de l'idée n'eſt point notre ouvrage : elle ne réſide point dans une figure individuelle : elle ne réſulte point de la comparaiſon de pluſieurs objets ſemblables. Nous ne la voyons point dans Dieu, mais dans le rapport de l'effet à ſa cauſe, par exemple, dans le rapport de telle figure avec la cauſe créatrice qui peut en multiplier les copies à l'infini. Tel eſt le ſentiment de Mr. l'Abbé de Lignac : il en fait la clé d'une nouvelle Métaphyſique expérimentale, ainſi qu'il la nomme (*).

---

(*) *Elémens de métaphyſique*, ou *Lettres à un matérialiſte. Le témoignage du ſens intime & de l'expérience, oppoſé à la foi profane*

Un géometre conſidere une ligne droite : il la ſuppoſe fixe par une extrémité, & mobile dans ſa totalité : il lui fait faire une révolution entiere : il compare la figure qui en réſulte à la ſouveraine puiſſance qui peut en prolonger le rayon à l'infini : il a l'idée univerſelle du cercle, conclut notre métaphyſicien. Toute idée eſt univerſelle, ſelon lui, car tout objet eſt imitable à l'infini par la cauſe infinie. L'idée eſt un rapport, non entre une ſenſation comparée à pluſieurs autres ſemblables, mais entre un objet numérique comparé à la cauſe tout-puiſſante : rapport qui la rend néceſſairement univerſelle. L'idée du cercle n'eſt pas la perception d'un cercle individuel, c'eſt l'imitabilité de ce cercle à l'infini ; & ce qui nous fait percevoir l'imitabilité inépuiſable du cercle, eſt ſans contredit ſon rapport avec la puiſſance infinie.

Fixant mon attention au rapport qu'il y a entre mon exiſtence individuelle & la cauſe ſouveraine, entre la puiſſance infinie de cette cauſe & moi qui ſuis un terme fini, je conçois une infinité d'autres Etres poſſibles ſemblables à moi. Idée univerſelle de l'homme, pourſuit le même auteur, laquelle univerſalité conſiſte dans la poſſibilité qu'il exiſte des Etres à l'infini avec les propriétés qui font l'homme, & dont je ne puis être dépouillé, ſans dépouiller l'humanité. Il y a donc deux termes dans nos idées quoique très ſimples : un terme conſtant qui eſt la puiſſance infinie : l'autre terme eſt l'objet numérique, comparé à cette toute-puiſſance ; l'idée eſt préciſément le rapport de l'un à l'autre.

Ici le faux eſt mêlé au vrai. Tâchons de les diſtinguer.

A la vérité, tout objet numérique, conſidéré comme modele, peut être répété à l'infini par la

---

*& ridicule des fataliſtes modernes.* Deux ouvrages de Mr. l'Abbé de Lignac.

cauſe ſouveraine, ſuivant la notion commune de ſa puiſſance infinie. J'en ſuis d'accord. On m'accordera auſſi, je crois, que cette imitabilité à l'infini n'eſt ni dans l'objet numérique, ni dans nous, mais uniquement dans la puiſſance infinie de la cauſe. Elle n'eſt que dans la cauſe qui peut réellement faire une infinité de copies de cet objet. Dès lors ſi le rapport du cercle à la cauſe ſouveraine, ſi cette imitabilité du cercle à l'infini, eſt l'idée univerſelle du cercle, il faut avouer que cette idée univerſelle du cercle n'eſt point dans nous, mais dans Dieu ſeul. Cette imitabilité à l'infini, ſans la puiſſance ſouveraine ou hors d'elle, n'eſt rien, au jugement même de Mr. l'Abbé de Lignac qui dit: Ecartez toute notion de la toute-puiſſance, la poſſibilité n'eſt qu'une chimere (*). Toute ſa belle théorie, ſi profonde & ſi ſubtile qu'on voudra, eſt donc ici en pure perte, & ne prouve rien en faveur de l'univerſalité de nos idées.

Eſt-ce s'énoncer avec exactitude que de dire: L'idée du cercle eſt le rapport du cercle avec la cauſe ſouveraine qui en peut multiplier les copies à l'infini? N'auroit-il pas été plus juſte de dire: L'idée du cercle eſt la perception du rapport de tel cercle numérique avec la cauſe ſouveraine? L'idée de l'effet, comme tel, pourroit être celle de ſon rapport à la cauſe: conſidérer un effet, comme tel, c'eſt le conſidérer dans ſa relation à la cauſe qui l'a produit, d'où naît la notion de l'effet. Tout le monde ſait cela. Il eſt nouveau d'enſeigner que l'idée du cercle ſoit le rapport d'un cercle numérique avec la cauſe infinie. Le rapport de l'effet à la cauſe, eſt quelque choſe: c'eſt l'imitabilité inépuiſable de telle figure, c'eſt la poſſibilité d'une multitude infinie d'autres figures ſemblables, c'eſt tout ce qu'il vous

(*) Voyez ſes *Elémens de métaphyſique*, ou *Lettres à un matérialiſte*.

plaira, mais ce n'eſt point une modification de notre ame, comme doit être notre idée. D'ailleurs la perception de ce rapport ne ſauroit être univerſelle dans nous, puiſqu'elle ne meſure pas toute l'étendue de la puiſſance infinie. Le rapport d'un objet créé à une cauſe incréée, n'eſt après tout qu'une maniere d'être de cet objet relativement à cette cauſe: comment croire que la maniere d'être d'un objet qui eſt hors de nous, à l'égard d'une cauſe qui eſt auſſi hors de nous, ſoit notre idée qui ne peut être que dans nous?

Que l'univerſalité d'un type ſoit dans le rapport d'une figure individuelle avec la cauſe tout-puiſſante, ou dans le rapport de celle-ci à la figure individuelle; que ce rapport ſoit perçu ou ſenti par notre ame; que ce rapport, ou la perception de ce rapport ſoit une idée ou non, l'univerſalité de nos idées reſte toujours une ſuppoſition gratuite & inadmiſſible. Si l'univerſalité d'un type eſt dans ſon imitabilité inépuiſable, au moins cette imitabilité n'eſt que dans la puiſſance divine, & point du tout dans l'objet numérique, ni dans notre idée. Si cette imitabilité eſt ſentie ou perçue par notre eſprit, de quelque façon qu'on l'entende, elle n'eſt ni ſentie ni perçue dans ſon univerſalité: elle ne l'eſt que ſelon la meſure de notre conception, ou de notre imagination, qui n'atteint pas l'infini. Si ce rapport qui tient véritablement à l'infini, eſt une idée univerſelle, ce rapport étant hors de nous, n'eſt point notre idée. Enfin la perception de ce rapport, qui pourroit ſeule être une idée dans nous (j'entends une idée de ce rapport & non d'un de ces termes), ne ſeroit pas encore univerſelle: car nous ne percevons point ce rapport dans ſon étendue infinie. Aucune de nos perceptions ne nous repréſentera jamais une infinité de copies de quelque type que ce ſoit.

Nulle de nos idées n'eſt donc univerſelle.

## CHAPITRE XIX.

*Nouvelles preuves de la futilité des idées universelles, prises de la raison même qui porte les métaphysiciens à universaliser leurs idées.*

On ne généralise ses idées que pour les faire convenir à un plus grand nombre d'individus: on les universalise pour les faire convenir à tous les individus de la même espece. Pour les représenter tous, il faut que l'idée universelle n'en représente aucun. L'idée du triangle ne représente aucun triangle particulier, nul triangle numérique: elle les représente tous, tant les actuels que les possibles (*). Ceux qui le disent s'accordent bien dans leur esprit sans-doute.

Pour rendre l'idée d'un individu applicable à tous les autres de la même espece, on en exclut successivement toutes les différences individuelles: c'est le premier pas. Ainsi l'idée de moi-même perdant, par une abstraction, tout ce qui me distingue des autres hommes, c'est-à-dire tout ce qui constitue mon individualité, devient l'idée précise de l'homme: un modele qui représente, dit-on, tous les hommes actuels ou possibles, parce qu'il n'en représente plus aucun en particulier. L'idée abstracte de l'homme s'accroît ensuite par une seconde abstraction qui la dépouille de toutes les différences spécifiques qui distinguent l'homme des autres animaux. Enfin de nouvelles abstractions font encore passer l'idée universelle d'animal, de catégorie en catégorie, jusqu'à ce qu'elle se transforme en l'idée précise de l'Etre en général, la plus universelle de toutes, & selon moi la plus vaine.

(*) Là-même.

L'expoſition ſimple de ce procédé fait voir que l'idée décroît réellement à meſure qu'elle ſe généraliſe, & que lorſqu'on s'imagine qu'elle eſt devenue univerſelle, elle n'eſt plus rien. A force de l'étendre, on la rend plus imparfaite, & moins ſignificative, juſqu'à ce que finalement elle n'ait plus aucune ſorte de ſignification. Rien n'exiſte qu'individuellement. Les mots, *collection*, *genre*, *eſpece*, n'expriment rien de ſubſtantiel. Qui oſera nier que l'idée de l'homme en général ne ſoit plus incomplete & moins ſignificative que l'idée de tel homme en particulier, fut-ce même l'idée de celui de toute eſpece qui eſt le moins homme, ſi j'oſe ainſi m'exprimer? Cette derniere idée comprendra toujours, outre celle de l'homme, celles de toutes les différences qui diſtinguent tel homme des autres, en excluant de ſon être tout ce qui n'eſt pas lui. De même l'idée d'animal eſt plus imparfaite que celle d'homme, ou de telle ſorte d'animal que ce ſoit. Voilà comme l'idée décroît en s'univerſaliſant. Elle ſe dépouille ſucceſſivement de toutes les idées différentielles qu'elle contient, juſqu'à ce qu'elle en ſoit épuiſée: c'eſt le dernier terme. Alors elle ne ſignifie plus rien, puiſque, comme je viens de le dire, rien n'exiſte que différentiellement, avec ce qui exclut de ſon être tous les autres êtres. Dans cet état, elle n'eſt que la négation de toutes les idées qu'elle a perdues en s'épuiſant ainſi par degrés. Je prendrai pour exemple l'idée dite la plus univerſelle de toutes, l'idée de l'Etre en général.

On prétend que l'idée de l'Etre en général eſt la plus féconde & la plus vaſte. Voyons les raiſons de cette prétention. Elle renferme toutes les ſubſtances & toutes les modalités: tout ce qui eſt, eſt un attribut de l'Etre en général: l'Etre en général eſt ſuſceptible d'étendue, de mouvement, de couleur, de ſaveur, de configuration, de ſentiment, de vie, d'intelligence, de volonté: car l'étendue, le mou-

vement, la couleur, la ſaveur, la figure, le ſentiment, la vie, l'intelligence, la volonté, ſont des attributs de l'Etre : en un mot l'Etre en général comprend la Nature & l'Auteur de la Nature.

Ne nous laiſſons pas étourdir par des ſons. L'Etre en général eſt l'Etre conſidéré abſtractivement à toute différence ſubſtantielle ou modale. C'eſt l'Etre excluſivement à tous les Etres exiſtans ou poſſibles, & à toutes leurs qualités. Il n'eſt donc rien de tout ce qui a exiſté, ou exiſte, ou peut exiſter. Qu'eſt-il donc ? *Ce qui eſt oppoſé au néant* (*). Cela même. L'Etre en général n'eſt rien de poſitif, il n'eſt que la négation préciſe du néant. Eſt-ce là une idée univerſelle?

Pour conclure, l'Etre en général eſt l'Etre excluſivement à tout ce qui eſt ou peut-être, il eſt auſſi l'oppoſé du néant. Donc l'Etre en général eſt la négation préciſe de tout ce qui eſt, & de tout ce qui n'eſt pas. Les contradictions ſont inévitables, quand on veut donner du corps à des abſtractions qui n'ont rien de ſubſtantiel.

On dit auſſi : *L'Etre en général eſt ce qui exiſte.* On vient de voir que l'Etre en général n'eſt rien de ce qui exiſte ou peut exiſter. Il n'eſt donc pas ce qui exiſte : il eſt plutôt ce qui n'exiſte pas. Ce qui n'eſt rien de tout ce qui exiſte, n'exiſte pas. On me pardonnera, je crois, de répéter ces premieres vérités. Il eſt néceſſaire de mettre la contradiction dans la plus grande évidence, ou l'on n'en convient pas. Qui ſait encore ſi je ne perds pas mon temps. Doit-on remonter aux premiers axiomes avec des philoſophes qui ne penſent pas ſe contredire en affirmant que l'idée univerſelle du cercle repréſente tous les cercles actuels ou poſſibles, & ne repréſente aucun des cercles actuels ou poſſibles?

---

(*) C'eſt la notion ou définition que l'on donne ordinairement de l'Etre : notion très ſimple, diſent quelques-uns. Elle eſt auſſi ſimple que le rien.

## CHAPITRE XX.

### *Réponse à une objection.*

Je ne comptois pas que l'examen d'un ſentiment auſſi peu fondé que celui de l'univerſalité de nos idées, me meneroit ſi loin. Mais les idées générales & abſtraites ſont une ſource ſi féconde d'erreurs & d'abſurdités en métaphyſique, que je ne regrette point la peine que j'ai priſe d'expoſer mes doutes ſur leur réalité. Si le Lecteur regrette celle qu'il a priſe de les lire, je lui conſeille de n'aller pas plus avant. Mon livre n'eſt pas fait pour lui. S'il eſt encore amoureux de cette belle chimere, à peine pourra-t-il m'entendre. Je reviens aux idées de la bonté & de la ſageſſe appliquées à Dieu.

### Objection.

„ *Dire que la bonté, la juſtice, la ſageſſe, ne ſont* „ *pas en Dieu de la même nature qu'elles ſont dans* „ *l'homme, n'eſt-ce pas détruire ces idées éternelles* „ *de vertu qui doivent ſubſiſter indépendamment de* „ *l'ordre & des rélations des choſes?*"

### Re'ponse.

*Dire que la bonté, la juſtice, la ſageſſe, ne ſont pas en Dieu de la même nature qu'elles ſont dans l'homme, ce n'eſt pas détruire ces idées éternelles de vertu qui doivent ſubſiſter indépendamment de l'ordre & des relations des choſes.*

Comme il n'y a point d'idée réellement exiſtante ſans une ſubſtance intelligente où elle réſide, il ne peut y avoir d'idées éternelles que dans un eſprit

éternel. Dieu eſt cet eſprit éternel, & comme jamais rien ne lui a été caché, on dit, ſelon une façon humaine de parler, que toutes ſes penſées ſont éternelles; qu'il a créé les choſes ſelon les idées éternelles qu'il én avoit. Ceux qui regardent ces idées dans la ſubſtance de Dieu, comme des images repréſentatives des choſes, peuvent-ils décider qu'elles ſoient abſolument indépendantes de l'ordre & des relations des choſes? Il ſemble que la repréſentation d'un objet ſuppoſe que cet objet eſt, ou a été, ou au moins qu'il eſt poſſible; & que lorſqu'on admet une relation néceſſaire entre deux choſes, ni l'une ni l'autre n'eſt en vérité indépendante de la choſe correlative. Auſſi ce n'eſt pas cette ſorte d'indépendance dont il s'agit ici. On entend plutôt que les idées des choſes ont ſubſiſté éternellement dans Dieu, avant l'ordre & les relations des choſes, qu'il a créés; que c'eſt d'après ſes idées éternelles qu'il a établi cet ordre & ces relations; que cet ordre & ces relations pourroient ceſſer d'exiſter par l'annihilation de la Nature, ſans que Dieu en perdît les idées qu'il a toujours eues. Il ne les auroit plus comme des idées de choſes actuellement exiſtantes: il les auroit comme des idées de choſes qui ont été & qui peuvent encore être. Car (en ſuivant toujours la même façon de concevoir) l'idée ſimple de Dieu ne donne point l'exiſtence aux choſes: il faut un acte formel de création, pour les faire exiſter.

Eſt-ce là tout ce que l'on entend par ces idées éternelles de vertu qui doivent ſubſiſter indépendamment de l'ordre & des relations des choſes? Je ne vois point du tout qu'on les détruiſe, en aſſurant que la bonté, la juſtice, la ſageſſe, ne ſont pas en Dieu de la même nature que dans l'homme. Quoique les attributs de Dieu different en nature des vertus humaines, qui empêche que cet Etre ſuprême n'ait eu des idées éternelles, & de ſes propres attributs, & des vertus dont il a

doué sa créature, & de la différence naturelle qu'il y a entre les uns & les autres? Qui empêche que ces idées ne subsistent dans lui indépendamment de l'ordre & des relations des choses, soit que cet ordre & ces relations existent, soit qu'ils n'existent pas. En raisonnant toujours dans la même maniere humaine d'expliquer les opérations d'un agent si élevé au dessus de notre portée, Dieu aura établi un ordre, fait des relations, créé des vertus pour l'homme, selon les idées éternelles qu'il avoit de ces choses humaines, & non selon les idées éternelles qu'il avoit de lui-même & de ses perfections dont il ne peut se dépouiller, qu'il ne peut ni donner, ni partager avec personne.

Du reste pour ce qui est des idées de sagesse, de justice, de bonté, dites éternelles, immuables, universelles, applicables à tous les Etres, parce qu'on ne les applique à aucun en particulier, qui expriment toute bonté, toute justice, toute sagesse, parce qu'elles n'en expriment aucune déterminément, je m'en suis assez expliqué. Des qualités, considérées sans égard ni aux relations qui les fondent, ni aux Etres dans qui elles résident, ni à la maniere dont elles y résident, n'ont rien de réel. Les détruire, c'est dissiper de vains phantômes que la subtilité de l'esprit assemble sur la route du vrai, comme si elle n'étoit pas embarrassée d'assez d'autres obstacles.

Tel est néanmoins le fondement ruineux sur lequel ont bâti ceux qui veulent que la sagesse soit dans Dieu, de la même nature que dans l'homme. Ils n'arrivent à cette conclusion qu'après s'être fait une idée abstraite de la sagesse, telle qu'elle n'exista jamais & qu'elle ne sauroit exister. Ils l'ont séparée en imagination des relations & de l'ordre qui l'établissent, quoiqu'elle ne puisse subsister sans cet ordre & ces relations. Supposons l'économie actuelle anéantie, & l'univers non existant, il n'y a plus de sagesse humaine. Que Dieu en conserve

l'idée qu'il en a toujours eue, cela ne prouve pas que cette idée, le type d'une vertu qui résulte de certains rapports d'homme à homme, soit celui d'une perfection de Dieu : ce qui devroit être, si la sagesse de Dieu & celle de l'homme étoient de la même nature ; & alors nous serions des Dieux.

---

## CHAPITRE XXI.

### D'une cinquieme source de l'antropomorphisme spirituel.

*L'Autorité des Livres Saints mal entendus.*

Le défaut de termes convenables qui expriment ce qui est de Dieu, nous force d'appeller sagesse certain attribut divin que nous ne concevons pas, & nous le faisons avec la même confiance que nous appellons sagesse une qualité humaine dont nous avons quelque notion. L'imbécillité du langage des hommes seroit d'une grande force, si l'identité d'expressions à laquelle il nous réduit, avoit la vertu de mettre de la ressemblance entre les perfections de Dieu & les qualités de l'homme. Ou plutôt, l'homme seroit bien téméraire de s'imaginer que ses facultés & puissances fussent de la même nature que les attributs de son Dieu, sous le seul prétexte que manquant de termes pour exprimer les attributs divins, comme il manque d'une intelligence capable de les concevoir, il est contraint, ou de s'en taire, ou de les désigner par les noms de ses propres qualités. Il est vrai que la Religion en autorise l'application. Les livres saints exaltent sans cesse la puissance, la sagesse, la bonté & l'intelligence de Dieu. J'avois remarqué dès le commencement

de cet ouvrage, que quand Dieu nous avoit parlé de lui-même, ſes termes avoient été moins proportionnés à ſa grandeur qu'à notre foibleſſe ; que de plus ſublimes ne ſeroient pas entendus, & que ceux que nous entendons, pris à la lettre, ſeroient un tiſſu de contradictions (*). Je n'y ajoute rien pour le préſent, ſinon que les livres inſpirés n'enſeignent pas que la ſageſſe, la bonté & l'intelligence de Dieu ſoient de la même nature que les nôtres. C'en eſt aſſez, juſqu'à ce que j'aie diſpoſé les eſprits à une diſcuſſion plus développée.

---

## CHAPITRE XXII.

### *Concluſion des Chapitres précédens.*

En conſidérant le concours des cauſes qui, parce que Dieu eſt ſouverainement parfait, portent les hommes à lui attribuer toutes les perfections humaines dans un degré au-deſſus de l'humain, je plains l'illuſion plus que je ne blâme l'erreur. Dieu eſt ſi loin de notre portée : nous avons un penchant ſi fort à croire ſon exiſtence, penchant qui, s'il n'eſt pas un inſtinct, eſt au moins le réſultat néceſſaire de notre perfectibilité : ce penchant eſt accompagné d'une envie ſi violente de découvrir cet Etre inviſible, qu'on ne doit pas beaucoup s'étonner que nous nous accrochions indiſcrétement (qu'on me paſſe cette expreſſion familiaire) à tout ce qui peut nous en donner une notion quelconque. Quand on eſt bien preſſé par la ſoif, on l'étanche au premier ruiſſeau, ſans trop examiner la qualité de ſes eaux.

---

(*) Tome I. Partie I. Chapitre III. & ci-devant Chapitre I. page 7.

La curiosité des savans est-elle moins inconsidérée & moins confiante? Je ne parle pas de la stupidité du peuple grossier qui adore des Dieux de bois & d'argile.

Tertullien reprochoit à Platon d'avoir égalé l'ame à la Divinité (*m*). On nous reprochera, à nous, d'avoir abaissé Dieu jusqu'à l'humanité. Cet antropomorphisme est moins grossier que celui des anciens Ebionites, & des autres qui s'imaginerent que Dieu avoit une forme humaine, dans laquelle habitoit une intelligence parfaite: il est tout aussi réel (*n*).

Quand je vois des hommes éclairés, sous l'empire de la science, de la philosophie, & de la révélation, ne pouvant s'élever jusqu'à Dieu, le faire descendre jusqu'à eux, le former sur leur modele, en faire une espece d'homme, infiniment plus parfait, plus sage, plus juste qu'eux, il est vrai, mais sage & juste pourtant d'une sagesse & d'une justice de la même nature que les leurs; quand je vois les savans & les docteurs, impatiens de secouer le joug de l'incompréhensibilité de Dieu, donner de bonne foi dans le piege, je m'écrie: Noble & dangereuse

---

(*m*) *Plato tantam animæ concessit divinitatem ut Deo adæquetur. Tertull. de Animâ. Cap. XXIV.*

(*n*) „ Il y a eu des gens qui, quoique si fort attachés à ce qui „ frappe les sens qu'ils croyoient qu'un Dieu immatériel est *un Dieu* „ *en paroles*, comme quelques-uns parloient, ont soutenu néanmoins „ qu'il y a une Divinité, & que le Systême du monde dépend d'un „ Etre Intelligent qui le gouverne, quoique cet Etre soit corporel. „ Les moins sensez se sont imaginez que Dieu avoit une forme hu- „ maine, dans laquelle habitoit une Intelligence parfaite qui gouver- „ noit tout. Cette hypothese, quoique embrassée par quelques „ Chrétiens, a été rejettée, avec indignation, par les Stoïciens. „ Xenophane ancien Philosophe qui a écrit en vers, s'en est aussi „ moqué assez agréablement en ces termes: Si les bœufs, ou les „ lions, avoient des mains & qu'ils pussent peindre avec ces mains, „ & faire les autres ouvrages que font les hommes, ils feroient les „ peintures & les corps des Dieux semblables à celui qu'ils ont.

„ Il est bon de remarquer ici que les anciens Ebionites étoient „ aussi Antropomorphites, comme il paroît par l'Auteur des Cle- „ mentines dans l'Homelie XVII, où il prouve au long à sa manie-

prérogative de la raiſon humaine, qui par le ſpectacle de la Nature, peut ſe démontrer l'exiſtence de ſon Auteur, & la porte enſuite à revêtir la cauſe ſuprême des propriétés de l'effet!

Voyez pourtant avec quelle attention ſcrupuleuſe, mais inutile, ils s'efforcent d'en écarter toute imperfection, pour les rendre dignes de Dieu. Ils craignent de dégrader la Divinité lorſqu'ils la dégradent. L'enthouſiaſme & l'hyperbole ſe prêtent à leurs deſſeins. Peut-il donc y avoir de l'hyperbole, lorſqu'on exalte la grandeur divine? Oui, il y a de l'exagération à ſuppoſer infinies, des qualités qui ne peuvent l'être. Qu'ils exaggerent & ſubtiliſent tant qu'ils pourront, leurs raiſonnemens ne prévaudront point contre ce principe:

Tout ce qui convient à l'homme, eſt néceſſairement fini, borné, imparfait, & ne ſauroit avoir aucune analogie avec ce qui eſt dans l'eſſence divine, loin de lui reſſembler en nature.

---

„ re, ſon ſentiment, par l'Ecriture ſainte & par des raiſonnemens. „ Afin qu'on ne trouve pas étrange qu'il attribue des membres à „ Dieu, dont il ne fait aucun uſage, voici comme il parle : Il a une „ forme, à cauſe de la premiere & de l'unique beauté (que l'Auteur „ trouve dans le corps humain), & tous les membres, mais non „ pour s'en ſervir; car il n'a pas des yeux afin qu'il voye par-là, „ puiſqu'il voit de tous côtez; ayant un corps incomparablement plus „ éclatant que l'eſprit qui voit en nous, & plus brillant que toute „ ſorte de lumiere, en ſorte que celle du ſoleil comparée à la ſienne „ devient ténébreuſe. Il n'a pas non plus des oreilles, pour entendre, car de tous côtez il entend, il connoît, il remue, il opere, „ il agit. Mais il a la plus belle des formes, à cauſe de l'homme, „ afin que ceux qui ont le cœur pur (*Matth. V.* 8.) le puiſſent voir „ & ſe rejouir, à cauſe de ce qu'ils auront ſouffert ici bas....

Voilà les hommes; ils veulent tous une image de Dieu, quelle qu'elle ſoit, & chez les plus judicieux, cette image reſſemble à ce qu'ils conçoivent de plus ſublime. L'Etre au-deſſus de tout eſt pourtant au-deſſus de leurs ſublimes conceptions.

## CHAPITRE XXIII.

*De l'infini & de l'idée de l'infini.*

DIALOGUE ENTRE UN ME'TAPHYSICIEN ET L'AUTEUR.

Le dialogue qu'on va lire n'eſt point ſuppoſé : il eſt le réſultat d'une converſation que j'eus, il y a quelques mois, avec un habile homme qui convint que mon ſentiment méritoit la plus ſérieuſe attention. J'y ai peut-être mis un peu plus d'ordre qu'il n'y en eut dans notre converſation : c'eſt auſſi tout ce que j'y ai mis. Au moment que j'allois commencer ce chapitre, il entre chez moi. Le titre étoit déja ſur le papier, il le voit & s'écrie avec un ton tant ſoit peu avantageux (qu'il me pardonne cette ſincérité) :

*Le M.* Beau ſujet de méditation, ſujet inépuiſable, ſujet immenſe ! Qu'eſt-ce que l'infini ? ... Qu'eſt-ce que l'infini ? ... Vous ne répondez point.

*R.* Non : je ne ne conçois point l'infini : je ne conçois rien dans l'infini. Plus je m'efforce d'y penſer, plus je me perſuade qu'il eſt téméraire à un eſprit borné d'oſer rien affirmer, ou nier, de l'infini.

*Le M.* Et moi, je vais vous apprendre ce que c'eſt que l'infini.

*R.* Je vous écoute.

*Le M.* L'infini eſt ce qui n'a point de bornes ... Vous riez ?

*R.* Vous me donnez une définition du mot, qui ne m'apprend rien. J'attendois plus de votre ſavoir.

*Le M.*

*Le M.* L'infini eſt ce à quoi on ne peut rien ajouter (*).

*R.* Tout ce qui eſt, eſt donc infini ſelon vous.

*Le M.* Comment! tout ce qui eſt, eſt infini ſelon moi?

*R.* Aſſurément: car tout ce qui eſt, exiſte individuellement & complettement. L'individualité n'eſt pas ſuſceptible de plus: on n'y peut rien ajouter.

*Le M.* Vous le dites.

*R.* Prenez cette meſure. C'eſt un pied de douze pouces. Pouvez-vous y ajouter quelque choſe?

*Le M.* Pourquoi non? J'y ajoute un pouce, & j'en fais une meſure de treize pouces.

*R.* C'eſt-à-dire un pied de treize pouces, n'eſt-ce pas?

*Le M.* Non, mais un pied, plus un pouce.

*R.* Vous y voilà. Vous n'ajoutez rien au premier pied, vous en commencez un ſecond. Le pied eſt une meſure déterminée, & partant incapable de croître.

*Le M.* C'eſt une ſubtilité, & je dois rire à mon tour.

*R.* Elle vous ſemble telle.

*Le M.* Quand je dis que l'infini eſt ce à quoi on ne peut rien ajouter, j'entends que l'infini eſt une grandeur, ou quantité, ſi grande qu'il ne peut y en avoir une plus grande.

*R.* Prenez garde de varier encore. Une grandeur, telle qu'il eſt impoſſible qu'il y en ait une plus grande, eſt-elle pour cela infinie?

*Le M.* Si elle ne l'eſt pas, quelles bornes lui donnerez-vous?

---

(*) Cette définition eſt d'Ariſtote.

*R.* Elle pourroit avoir pour bornes l'impoſſible, une contradiction, ſans être infinie...

*Le M.* Mauvais raiſonnement. Ce qui n'eſt borné que par le rien, n'a point réellement de bornes.

*R.* Vous êtes difficile. Suppoſons donc une infinité d'hommes, ou, pour conſerver vos termes, un nombre d'hommes, ſi grand qu'il ne puiſſe pas y avoir un ſeul homme de plus. Ce nombre eſt infini, ſelon votre définition.

*Le M.* C'eſt l'infini même.

*R.* Vous allez convenir du contraire.

*Le M.* Vous m'y amenerez avec peine.

*R.* Si je vous trouve un nombre double & quadruple de celui que vous prétendez infini, perſiſterez vous encore à lui donner ce nom?

*Le M.* Un nombre double & quadruple d'un nombre d'hommes, ſuppoſé ſi grand qu'il ne puiſſe pas y en avoir un plus grand? Cela implique.

*R.* Vous admettez la ſuppoſition d'une infinité d'hommes. Vous ſuppoſerez bien auſſi, je crois, que chaque individu de cette collection infinie a deux mains & deux pieds, comme vous & moi. Dès lors voilà un nombre de mains double du nombre des hommes, & encore un nombre de pieds double du nombre des hommes: les deux nombres doubles en font un quadruple; & le tout fait enſemble un nombre tel que celui que vous dites infini, n'en eſt pourtant que le cinquieme. Jugez à préſent ſi un nombre d'hommes, ſi grand que Dieu même n'y puiſſe plus ajouter une ſeule unité, eſt véritablement infini.

*Le M.* Je conçois clairement que, dans un nombre d'hommes borné & déterminé, il y auroit plus de mains & de pieds, que d'hommes. Mais à l'égard d'une infinité d'hommes... je ne ſais qu'en dire. Peut-être ne devois-je pas admettre la ſuppoſition?

*R*. Elle eſt d'après vous: c'eſt le réſultat de votre définition de l'infini. Cependant nous en prendrons une autre, ſi vous l'aimez mieux.

*Le M.* Voyons.

*R.* La créature n'a qu'un certain dégré d'intenſité. Dieu ne peut pas créer l'infini.

*Le M.* Je ne le penſe pas. Si Dieu pouvoit créer l'infini, il pourroit créer un Etre ſemblable à lui.

*R.* Mais il peut tout créer, à l'infini près.

*Le M.* Que s'enſuit-il?

*R.* Vous l'allez voir. Suppoſons que Dieu eût tout créé, à l'infini près. Dans cette hypotheſe le monde ſeroit ſi grand qu'il ne pourroit l'être davantage, & ne ſeroit pourtant pas infini.

*Le M.* Je ne vous paſſerai pas cette ſeconde ſuppoſition: je me ſuis trouvé trop ſerré par la premiere. La puiſſance de créer eſt infinie, & conſéquemment inépuiſable.

Si je diſois que l'infini eſt tout ce qui eſt? Car s'il y avoit quelque choſe de plus que l'infini, l'infini ſeroit borné par ce ſur-plus, & ne ſeroit pas l'infini.

*R.* Fort bien. Vous croyez Dieu infini. N'exiſte-t-il rien outre Dieu?

*Le M.* Mais ... ſi ...

*R.* Non: reſtez-en là. Il ne nous appartient pas d'expliquer ce que c'eſt que l'infini. L'infini eſt pour nous l'incompréhenſible. Il nous eſt auſſi impoſſible de le définir, que de le concevoir.

## CHAPITRE XXIV.

*De l'idée de l'infini.*

SUITE DU DIALOGUE PRECEDENT.

LE *M.* Nous retombons insensiblement dans une autre question, sur laquelle nous ne sommes point encore d'accord, je veux dire l'idée de l'infini. Le célebre médecin philosophe, le premier d'entre les modernes qui ait suivi avec méthode les opérations de l'esprit humain, celui dont je vous ai oui dire que la philosophie étoit par rapport à celles de Descartes & de Mallebranche, ce que l'histoire est par rapport aux romans ; Locke en un mot, car son nom est son plus grand éloge, Locke que vous lisez & citez si volontiers, ne dit-il pas que nous avons la faculté d'agrandir nos idées jusqu'à l'infini (*) ?

*R.* Si Locke le dit, il se trompe & oublie ses principes. N'accusons pas légérement un aussi grand homme. Locke distingue l'idée de l'infinité de l'espace, & l'idée d'un espace infini. Il nous accorde l'une, & nous refuse l'autre. Il prouve très bien que nous ne pouvons avoir une idée positive d'une durée infinie, d'un nombre infini, ou de tel autre infini. Il croit pourtant qu'il y a quelque chose de positif dans ce qu'on prend pour l'idée de l'infini. Quand on le suit attentivement dans cette discussion, on convient assez volontiers avec lui. Si l'on en perd un seul mot, cette légere distraction fait prendre à contresens ce qu'il dit.

*Le M.* C'est-à-dire que vous allez commenter Locke.

(*) Voyez ci-devant le chapitre II, & la note (*d*).

*R.* Je le respecte trop pour le commenter. Et quoique mon respect pour lui n'aille pas jusqu'à regarder son livre comme la Bible des métaphysiciens, je crois néanmoins que la méditation est le seul commentaire que l'on doive se permettre de faire de son excellent traité concernant l'entendement humain. C'est faute de l'avoir médité & compris, qu'on l'a si souvent & si opiniâtrément contredit. Le philosophe anglois étoit aussi modeste que profond. Comparez-lui ses censeurs, vous les trouverez, pour la plûpart, aussi présomptueux que superficiels.

*Le M.* Avouez pourtant que par fois il est diffus, & que lui & son traducteur manquent de temps en temps de précision dans les termes.

*R.* Que ce défaut vienne de la matiere même, ou de l'imperfection du langage qui les a obligés, l'un & l'autre, à créer plusieurs mots, ou de leur propre inexactitude, ou enfin de ces trois causes réunies, c'est une raison pour le lecteur de redoubler d'attention, afin de bien saisir l'esprit de la lettre.

*Le M.* Je suis curieux de voir & d'éprouver votre méthode. J'ai toujours compris que Locke nous accordoit la faculté d'élargir nos idées jusqu'à cette prodigieuse étendue où l'infinité peut les porter, comme il s'exprime souvent.

*R.* Avoir l'idée de l'infini, & avoir une idée infinie, c'est la même chose, selon moi. Si Locke avoit soutenu une opinion si contraire au bon sens, je n'hésiterois pas à l'abandonner sur ce point. Je ne donne rien à l'autorité dans les matieres qui sont du ressort de ma raison. Mais je conçois autrement sa pensée.

*Le M.* Cet exorde commence à devenir long.

*R.* Lisez avec moi, je vous prie.

„ Quiconque a l'idée de quelque longueur déter-
„ minée d'espace, comme d'un pied, trouve qu'il

„ peut répéter cette idée, & en la joignant à la pré-
„ cédente, former l'idée de deux pieds, & ensuite
„ de trois par l'addition d'un troisieme, & avancer
„ toujours de-même sans jamais venir à la fin des
„ additions, soit de la même idée d'un pied, ou,
„ s'il veut, d'une double de celle-là, ou de quel-
„ que autre idée de longueur, comme d'un mille,
„ ou du diametre de la terre, ou de l'*Orbis magnus*:
„ car laquelle de ces idées qu'il prenne, & combien
„ de fois qu'il la double, ou de quelque autre ma-
„ niere qu'il la multiplie, il voit qu'après avoir
„ continué ces additions en lui-même, & étendu
„ aussi souvent qu'il a voulu l'idée sur laquelle il a
„ d'abord fixé son esprit, il n'a aucune raison de
„ s'arrêter, & qu'il ne se trouve d'un point plus
„ près de la fin de ces multiplications, qu'il étoit
„ lorsqu'il les a commencées. Ainsi la puissance
„ qu'il a d'étendre sans fin son idée de l'espace par
„ de nouvelles additions, étant toujours la même,
„ c'est de-là qu'il tire l'*idée d'un espace infini*. Tel
„ est, à mon avis, le moyen par où l'esprit se for-
„ me l'idée d'*un espace infini*. (*).

Vous voyez bien pourquoi j'ai choisi ce passage, préférablement à d'autres qui disent à peu près la même chose.

*Le M.* C'est qu'il est plus formellement contre vous.

*R.* Je me juge avec assez de rigueur pour avoir eu ce motif: l'intérêt de mon instruction l'exige. Ma raison principale est pourtant que ce passage remonte à la source de l'idée prétendue d'un espace infini, & qu'on apprécie mieux les choses dans leur origine, où elles paroissent ce qu'elles sont, sans déguisement.

---

(*) *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, &c. Liv. II. Chap. XVII. qui a pour titre *De l'Infinité*.

*Le M.* Voyons donc ce que vous concluez de ce paſſage.

*R.* Que Locke entend par la puiſſance de répéter ſans fin nos idées, ou de les étendre juſqu'à l'infini, la faculté de pouvoir encore les étendre & les multiplier, quelque extenſion que nous leur ayions déja donnée, & quelque multiplication que nous en ayions déja faite. Or ſi quelle que ſoit l'étendue où nous ayions porté notre idée de l'eſpace, & quand même nous l'aurions multipliée par toute l'infinité du nombre ſans fin (pour abuſer des mots comme lui), ou, avec une infinité de nombres multipliés ſans fin (pour me ſervir des termes auſſi obſcurs de ſon traducteur) (*); ſi, dis-je, malgré tout cela, nous pouvons encore ajouter à cette idée de l'eſpace, elle n'eſt pas l'idée d'*un eſpace infini.*

*Le M.* Comment donc entendre ce que dit le même, ſavoir que notre idée de l'eſpace eſt ſans bornes, que notre idée du nombre eſt ſans bornes, que notre idée de la durée eſt ſans bornes ?

*R.* Je viens de vous en donner l'explication. Ces expreſſions ſignifient ſeulement que notre idée de l'eſpace, du nombre, de la durée, n'a point de bornes néceſſaires qui nous obligent de nous arrêter : autrement, que ces idées ne ſont jamais ſi grandes que nous n'ayions encore la faculté d'y ajouter, même de les doubler, tripler, &c. Il y a bien loin de-là à l'idée d'un eſpace infini, laquelle nous repréſenteroit cet eſpace ſi grand qu'il ne ſeroit pas poſſible d'y ajouter, non plus qu'à ſon idée. Et Locke nie fortement que nous ayons une telle idée de l'eſpace.

*Le M.* Vous voulez que l'idée de l'infini le repréſente à l'eſprit, tel qu'il eſt en lui-même, & con-

---

(*) C'eſt ainſi qu'il rend ces mots anglois, *With all the infinity of endleſs number.* Là-même.

séquemment que l'idée de l'infini soit infinie comme son objet?

*R.* Peut-elle être moindre? L'idée n'est l'idée, l'image, ou la représentation, que de ce qu'elle représente véritablement à l'esprit.

*Le M.* Je ne l'ignore pas.

*R.* Vous ne pouvez donc pas douter que l'idée de l'infini ne doive représenter l'infini, je dis l'infini actuel, & non l'infini en puissance : car il s'agit d'une idée actuelle, & non d'une idée en puissance.

*Le M.* Ainsi il est décidé que concevoir la durée, l'espace & le nombre, tels qu'on puisse toujours augmenter ces quantités, à quelque multiplication qu'elles soient portées, ce n'est rien moins que les concevoir infinies.

*R.* Rien moins. Si vous les conceviez infinies, votre idée les auroit élevées à une si haute multiplication qu'elle ne pourroit plus croître.

*Le M.* Réfléchir sur l'étendue de la bonté, de la sagesse, de la puissance, & des autres attributs de Dieu, les croire tels qu'ils ne puissent jamais être épuisés, tels que les actes n'en seront jamais si multipliés, ni si étendus, qu'ils ne puissent devenir plus grands & être encore en plus grand nombre: voilà certainement l'idée d'une bonté, d'une sagesse & d'une puissance infinie.

*R.* Voilà réellement à quoi se réduit tout ce que nous pouvons imaginer de la bonté, de la sagesse, de la puissance, & des autres perfections que nous attribuons à Dieu. Cela peut-il donc s'appeller concevoir leur infinité, ou les concevoir infinies? Vous accordez vous-même que jamais les actes n'en seront conçus tels & si multipliés, qu'ils ne puissent devenir plus grands & être encore en plus grand nombre: dès lors ils ne sont pas conçus infinis, ni en intensité, ni en nombre. L'idée qu'on en a, ne comprend rien que de fini: l'infini est au-delà.

Vous avez trop de ſagacité pour ne pas ſentir la différence qu'il y a entre ſe démontrer qu'une choſe ne peut avoir de bornes, & ſe la repréſenter ſans bornes. Nous affirmons que Dieu eſt infini; ce n'eſt pas ſur une connoiſſance intuïtive de ſon infinité, telle que ſeroit celle qui nous viendroit d'une idée claire & diſtincte. Nous le ſavons par voie de raiſonnement : nous l'inférons de ſon aſéité. Nous n'imaginons rien qui ait la force de le borner en aucune façon: nous penſons que la finité eſt une imperfection qui ne lui convient à aucun égard. Nous nions qu'il ſoit fini. Nier, pour de bonnes raiſons, qu'une qualité ſoit dans un ſujet, eſt-ce concevoir clairement la qualité contraire?

*Le M.* Je commence à entrer dans votre penſée. Nous concevons que la puiſſance de Dieu ne peut pas être bornée, mais nous ne la concevons pas pour cela infiniment grande.

*R.* C'eſt préciſément ce que je penſe. Une opération d'un eſprit fini comprendroit-elle l'infini? La faculté d'agrandir nos idées paſſeroit-elle les bornes de notre eſprit dont elle eſt une perfection?

*Le M.* Je crains de m'être mal expliqué. Permettez-moi de recourir à un plus habile. Reprenons le livre de Locke.

„ Si je trouve que je conçois un petit nombre
„ de choſes, & quelques-unes de celles-là, ou
„ peut-être toutes, d'une maniere imparfaite, je
„ puis former une idée d'un Etre qui en connoît
„ deux fois autant, que je puis doubler encore auſſi
„ ſouvent que je puis ajouter au nombre, & ainſi
„ augmenter mon idée de connoiſſance en étendant
„ ſa compréhenſion à toutes les choſes qui exiſtent,
„ ou qui peuvent exiſter. J'en puis faire de-même
„ à l'égard de la maniere de connoître toutes ces
„ choſes plus parfaitement, c'eſt-à-dire, toutes
„ leurs qualités, puiſſances, cauſes, conſéquences,
„ & relations, &c. juſqu'à ce que tout ce qu'elles

„ renferment, ou qui peut y être rapporté en „ quelque maniere, ſoit parfaitement connu : par „ où je puis me former l'idée d'une connoiſſance „ infinie, ou qui n'a point de bornes" (*). Cela eſt-il formel ?

*R.* Avant que je vous réponde, je vous prie de faire deux obſervations : la premiere eſt que ces deux expreſſions, *infini* & *qui n'a point de bornes*, ne ſont pas ſynonimes en ſoi ; l'une ſignifie une quantité qui peut toujours croître, & l'autre une quantité qui ne peut plus croître, deux choſes directement oppoſées. Il eſt bien vrai que le philoſophe anglois paroît en faire ici deux termes équivalens, il paroît auſſi qu'en ce cas il n'attache au mot *infini*, que la ſignification de ces autres paroles, *qui n'a point de bornes*, ou, qui peut toujours croître : en ce ſens, l'infini eſt l'indéfini ſeulement. On lui avoit reproché, avant moi, de prendre l'un pour l'autre. Ce reproche n'étoit pas ſans fondement. Ma ſeconde remarque, c'eſt que ſi Locke, peu d'accord avec lui-même, admet ici l'idée poſitive de l'infini, qu'il rejette formellement ailleurs, je ne me charge point de l'apologie de cette contradiction.

*Le M.* A quoi ces préliminaires vont-ils aboutir ?

*R.* A me ſervir du même principe pour en tirer une conſéquence toute contraire. Si je trouve que je conçois un petit nombre de choſes, & quelques-unes de celles-là, ou peut-être toutes d'une maniere imparfaite, je puis former une idée d'un Etre qui en connoît deux fois autant, que je puis doubler encore auſſi ſouvent que je puis ajouter au nombre ; & comme jamais je ne parviendrai à un nombre que je ne puiſſe doubler, je pourrai toujours augmenter mon idée de connoiſſance, & jamais je

(*) Liſez la ſuite ci-devant Chapitre II. page 12.

n'étendrai la connoiſſance de cet Etre à toutes les choſes qui exiſtent, ou qui peuvent exiſter : car alors je ſerois au *maximum*, & mon idée ne ſeroit plus ſuſceptible d'augmentation. Ainſi la faculté que j'ai d'ajouter toujours à mon idée de connoiſſance, quelque grande qu'elle ſoit, démontre invinciblement que je n'ai point l'idée d'une connoiſſance infinie, qui ne peut croître.

Quant à une maniere de connoître plus parfaite que la mienne, je tâcherois en vain de l'étendre à toutes les qualités, puiſſances, cauſes, conſéquences, relations & dépendances des choſes, ni à tout ce qu'elles renferment, ou ce qui peut y être rapporté. Pour l'étendre ainſi à tous les poſſibles, il faudroit que tous les poſſibles fuſſent préſens à ma penſée: ce qui ne peut être. A quoi ſe réduiront toutes mes tentatives à ce ſujet? A ne ne pouvoir rien imaginer entre les choſes exiſtantes ou poſſibles, qui ſoit inconnu à l'Etre tout-ſcient. Du reſte, tout ce à quoi mon idée étendra ſa compréhenſion, ſera toujours déterminé & très éloigné de l'infini. Je n'y comprendrai jamais qu'un certain nombre de choſes, de qualités, de cauſes, de puiſſances, &c.

La même lumiere qui m'enſeigne que les perfections de Dieu ſont infinies, m'apprend auſſi qu'elles ſont inconcevablement infinies.

Vous ne pouvez leur aſſigner de bornes. Ne prétendez donc pas les concevoir: ſi vous les conceviez, elles auroient les bornes de votre intelligence. Vous ſentez que, pour grandes que vous les conceviez, elles le ſont encore davantage; vous convenez avec Locke, que lorſque nous nommons ces attributs infinis, nous n'avons aucune autre idée de cette ſorte d'infinité, que celle qui nous porte à réfléchir ſur le nombre & l'étendue de leurs actes ou de leurs objets, & à penſer que ces actes ou objets ne peuvent jamais être ſuppoſés ou conçus en ſi grand nombre, que ces attributs ne ſoient

toujours bien au-delà (*). Leur infinité n'eſt donc pas dans votre idée.

*Le M.* J'inſiſterai encore, s'il vous plaît, avec un de nos contemporains dont les écrits vous ſont connus. C'eſt l'Auteur des *Lettres à un matérialiſte.* Selon lui, rien ne tient de plus près à l'infini, que nos idées. Voici comme il explique ſon ſentiment par un exemple: Je me ſens exiſter par l'opération d'une cauſe que je connois pour tout-puiſſante, & pour infiniment productrice. Ma ſubſtance propre devient ſous ce coup d'œil un type, un modele conformément auquel je ne puis douter que le Tout-puiſſant ne puiſſe faire une infinité d'Etres ſemblables à moi. Cette conſidération rend univerſelle la notion que j'ai de moi-même: elle devient idée & comprend tous les hommes. Or qu'eſt-ce qu'une idée qui me repréſente comme le type d'une infinité d'Etres ſemblables à moi, ſinon l'idée d'une infinité d'hommes (†)?

*R.* J'ai déja répondu. Généraliſez tant & tant que vous pourrez, l'idée de votre être, le nombre d'individus auquel vous l'étendrez, ſera toujours un nombre fixe & déterminé, qui, loin d'être l'infini, n'en approchera pas.

En rapportant la notion de votre ſubſtance à la cauſe ſouveraine, vous direz bien: Je ſuis le type de tous les Etres poſſibles ſemblables à moi. Et vous aurez raiſon, parce que le poſſible eſt la meſure de la puiſſance infinie de Dieu. Mais l'idée d'une infinité d'hommes offriroit à votre eſprit tous les hommes qui ont été, qui ſont, ou qui peuvent être, comme formés ſur votre modele. Suffit-il de ſe dire le type d'une infinité d'Etres, pour avoir cette infinité préſente à l'eſprit?

---

(*) *Eſſai philoſophique concernant l'entendement humain* Liv. II, Chap. XVII. au commencement.

Enfin je ne vois point de différence entre avoir l'idée de l'infini, & comprendre l'infini. Quiconque ſoutient que l'infini eſt incompréhenſible, doit nier que nous ayions l'idée de l'infini. Si quelqu'un dit que l'infini eſt à ſa portée, ſon eſprit & le mien n'ont pas été jettés dans le même moule. Je l'en félicite, & ne puis le croire. Si je le croyois, je ſerois tenté de l'adorer comme un Dieu, ſous une forme humaine. L'infini ne ſe comprend point par parties : on le comprend infiniment ou point du tout. Il faut donc être l'infini pour le comprendre.

*Le M.* Doucement ... Reprenez votre ſang-froid.

## CHAPITRE XXV.

*De la vraie ſignification de ces mots* infini, immenſe, éternel, *& autres ſemblables.*

*De l'idée négative de l'infini.*

SUITE DU MEME DIALOGUE.

LE *M.* Si ce mot *infini*, & les autres ſemblables, *immenſe*, *éternel*, *&c.* déſignent des qualités dont nous n'avons pas l'idée, comment ſe ſont-ils introduits dans le langage? Les mots ont été inventés pour être les ſignes de nos penſées. Cela étant, nous devons avoir l'idée de ce qu'ils expriment.

*R.* La queſtion n'eſt pas auſſi difficile à réſoudre qu'elle vous ſemble l'être. Les mots *immenſe*, *éternel*, *infini*, & autres, ne ſont que des négations de choſes ou qualités dont nous avons l'idée. Nous connoiſſons des êtres limités. Nous nions que Dieu ſoit borné, comme eux, & nous l'appellons un Etre immenſe, c'eſt-à-dire qui n'eſt point limité.

(†) Voyez encore ci-devant Chap. XVIII.

Nous connoiſſons de même une exiſtence qui a commencé, & qui paſſe. Nous nions que l'existence de Dieu ait eu un commencement, & qu'elle doive avoir une fin, ce qui s'exprime préciſément par une exiſtence éternelle. Nous ſentons que toutes nos puiſſances & propriétés ſont finies, & nous nions que les attributs de Dieu le ſoient. Pour le nier avec fondement, il ſuffit de concevoir poſitivement ce que c'eſt qu'être fini, borné, limité, & que nous ſachions que cette imperfection ne convient point à l'Etre par ſoi, à l'Etre néceſſaire, à l'Etre abſolument indépendant.

Vous voyez que ces épithetes *immenſe*, *infini*, *éternel*, *&c.* n'ont qu'un ſens purement négatif, & qui n'exige d'autre idée que celle de la choſe niée.

Sans entrer dans des raiſonnemens plus profonds & plus abſtraits, peu à la portée de tout le monde, qui ajouteroient peut-être de nouvelles ténebres à l'obſcurité naturelle de la queſtion, rappellons-nous la ſource de toutes nos idées. Toutes nos perceptions nous viennent de la contemplation des créatures: elles ſont toutes de choſes finies comme nous. Si nous voulons penſer à l'Auteur de la Nature, qui n'en a point l'imperfection, nous uſons de la faculté que nous avons d'agrandir les idées ſim-

---

(*o*) Ceux qui ne ſe contenteront pas de cette ſolution, pourront lire l'objection & la réponſe expoſées ſous un autre jour, en la maniere ſuivante:

„ Qu'eſt-ce donc que je conçois quand je parle de l'*infini abſolu?* „ Il faut bien que nous le comprenions & que nous en ayons l'idée, „ puiſque nous nous entendons nous-mêmes, quand nous prononçons „ ce mot *infini abſolu*, auquel nous attachons un autre ſens qu'au „ mot *infini en puiſſance*. Or le ſens que nous attachons à l'infini „ abſolu, ne ſauroit être que l'idée même de l'infini abſolu.

„ La réponſe à l'objection eſt auſſi facile, que quelques eſprits „ purement imaginatifs, la croient impoſſible à donner. Par *infini* „ *abſolu*, j'entends une étendue ſi grande que mon eſprit n'y puiſſe „ rien ajouter; mais cette ſuppoſition même eſt fauſſe: car il m'eſt „ impoſſible de concevoir en aucun objet une ſi grande étendue de „ perfections, que je n'y puiſſe pas encore ajouter dans ma penſée. „ Lors donc que j'emploie le terme d'*infini abſolu*, je veux par cette

ples que la Nature nous fournit. Après de vains efforts, voyant que cette faculté ne nous fait jamais rien concevoir que de borné & de fini, nous avons recours à des considérations externes qui nous portant à nier que les objets de ces idées simples aient des bornes dans Dieu, quoiqu'ils en aient nécessairement dans notre intellection. Il est évident que nous ne pouvons alors exprimer notre pensée à cet égard, que par des termes qui contredisent ce que nous concevons.

*Le M.* Il s'ensuit que ce mot *infini*, est dans notre bouche pour désigner quelque chose au-delà du fini qui est dans notre esprit; & que ne comprenant pas ce quelque-chose, nous ne le pouvons désigner qu'en l'opposant à ce que nous comprenons, par une négation qui le contredise (*o*).

*R.* C'est mon sentiment. Il faut raisonner de l'infini comme de l'inconcevable. Quand vous dites que Dieu est inconcevable, cela signifie que tout ce que vous concevez n'est pas Dieu. Quand vous appellez Dieu, un Etre infini, cela veux dire aussi que tout ce qui est fini n'est pas Dieu. Du reste, si vous conceviez l'infini, il n'y auroit rien d'inconcevable pour vous.

---

„ expression indiquer *une chose incompréhensible*. Quand je prononce „ ce mot même *incompréhensible*, j'entends ce que je dis; s'ensuit-il „ pour cela que je comprenne ce qui est incompréhensible? Non; „ mais ce que je dis est un mot qui indique un objet où j'avoue „ que je ne comprends rien; c'est ainsi que j'entends ce que je dis „ en prononçant le mot *infini absolu*: j'indique un objet où je ne „ comprends rien.

„ Je puis bien croire que cet infini existe effectivement: comme „ je puis supposer ou croire qu'il existe des choses incompréhensibles „ dont je n'ai & ne puis avoir l'idée; de même qu'un aveugle né „ suppose qu'il y a des couleurs, mais dont il n'a point d'idée: cependant il peut employer & il emploie quelquefois le mot *couleur*, „ pour indiquer une chose où il ne comprend rien. Je parle ainsi de „ l'*infini absolu* & de Dieu qui est *absolument infini*, sans pouvoir „ comprendre son infinité absolue". *Traité des premieres vérités*, II Partie, Chapitre XII.

*Le M.* Je ne trouve pas votre réponſe aſſez directe. Il me ſemble, ſuivant votre explication, que ce mot *infini*, n'exprime pas en effet ce que je lui fais ſignifier.

*R.* C'eſt peut-être que vous lui faites ſignifier plus qu'il ne ſignifie en effet. Un mot ne peut pas exprimer plus que ce qu'il y a dans la penſée de celui qui le prononce. Si donç il n'y a dans votre eſprit, lorſque vous penſez à l'infini & que vous prononcez ce mot, qu'une pure négation du fini, il exprime tout ce que vous pouvez lui faire ſignifier. Il diſtingue l'infini de tout ce qui a des bornes. Mais ne lui faites pas ſignifier l'infini tel qu'il eſt en lui-même, ſi votre penſée ne vous repréſente pas l'infini tel qu'il eſt en lui-même.

*Le M.* Comment me perſuaderez-vous que par l'infini, nous ne concevions qu'une pure négation du fini, vu qu'il n'y a rien de négatif dans l'infini? Manquer de bornes n'eſt-ce pas avoir la plénitude de l'Etre, vous demanderai-je avec l'Auteur que j'ai déja cité? N'eſt-ce pas dans le fini qu'eſt la négation de tout ce qui n'exiſte pas dans les bornes qui le reſſerrent?

*R.* Je n'en diſconviens pas: tout eſt poſitif & abſolu dans l'infini en lui-même (*). C'eſt pourquoi nous ne pouvons en avoir qu'une idée négative.

*Le M.* Fort bien, nous ne pouvons concevoir que négativement, ce qui ne peut exiſter que d'une maniere poſitive.

*R.* Vous ſubtiliſez, & je raiſonne.

Tout ce qu'il y a de poſitif dans nos idées, n'eſt-il pas circonſcrit par les limites naturelles de notre conception?

*Le M.* Je ne puis le nier.

(*) Voyez encore ci-après au ſujet de la perfection infinie.

*R.*

*R.* Notre conception n'eſt-elle pas bornée ?

*Le M.* Je le ſens.

*R.* L'infinité abſolue & poſitive ne peut donc être repréſentée par le poſitif de notre idée.

*Le M.* Elle ne l'eſt pas auſſi par le négatif de notre idée.

*R.* Je ne le dis pas non plus. Je penſe ſeulement que l'infini eſt au-delà de tout ce que nous concevons ; que tout ce que nous concevons, ou qui conſtitue notre idée, eſt négatif de l'infini. Vos armes ſe tournent ici contre vous. N'avez vous pas dit que c'étoit dans le fini qu'étoit la négation de tout ce qui n'exiſtoit pas entre les bornes qui le reſſerroient ?

*Le M.* Je l'ai dit d'après un de nos habiles contemporains.

*R.* Vous conviendrez donc auſſi que dans une idée néceſſairement finie, eſt la négation de tout ce qui n'exiſte pas entre les bornes qui la reſſerrent, & que puiſque cette idée finie ne contient pas l'infini, elle eſt négative de l'infini.

*Le M.* Comme cette derniere inſtance n'eſt pas de moi, je l'abandonne.

*R.* Vous faites ſagement. Que chacun prouve ce qu'il avance. Notre idée étant négative de l'infini qu'elle ne comprend pas, l'infini eſt réciproquement négatif du fini que notre idée comprend.

*Le M.* Je preſſens votre concluſion ultérieure, & je la puis tirer pour vous. De quelque façon qu'on l'entende, l'infini n'eſt point dans notre idée, & dans notre bouche il n'a qu'une ſignification purement négative.

*R.* Quoique nous diſions avec raiſon que Dieu eſt infini, cette expreſſion, loin d'être le ſigne d'une conception pleine & entiere de l'infinité de Dieu,

marque au contraire l'impuiſſance où nous ſommes de la comprendre, & ſignifie ſeulement que Dieu n'eſt pas fini, comme tout ce que notre penſée peut ſe figurer de plus grand & de plus ſublime. Un pilote ſonde la mer avec la plus longue corde qu'il puiſſe trouver. Sa meſure n'atteignant pas le fond, lui fait connoître qu'il y a encore de la profondeur, au-delà de celle qu'il a meſurée, qu'il ne peut évaluer, faute d'une meſure aſſez longue. Cette comparaiſon eſt de Locke. De même pouvant toujours ajouter à notre idée, quelque grande qu'elle ſoit, nous ſentons toujours qu'il y a quelque choſe au-delà, qu'elle ne peut atteindre, faute d'être aſſez vaſte.

---

## CHAPITRE XXVI.

*Si l'infinité peut convenir à l'intelligence, à la bonté, à la ſageſſe, à la juſtice, &c. ſelon l'idée ſimple que nous avons de ces qualités?*

L'INFINITÉ ne peut convenir à aucune de nos idées, ou l'infini ne ſauroit être l'objet repréſenté par aucune de nos idées. C'eſt ce qui a été démontré dans le dialogue qu'on vient de lire. Il ne s'agit plus de ce point.

Nous avons des idées ſimples de bonté, de ſageſſe, de juſtice, d'intelligence, &c. Les facultés repréſentées pas ces idées ſimples, ſont-elles ſuſceptibles de l'infinité en elles-mêmes? L'intelligence, la bonté, la ſageſſe, la juſtice, &c. peuvent-elles être infinies, ſelon l'idée que nous avons de ce qui les conſtitue? C'eſt ce que nous allons examiner.

Cette queſtion décidée jettera un grand jour, ce me ſemble, ſur celle qui nous occupe, ſavoir ſi ces qualités appartiennent à Dieu, ſelon l'idée que nous en avons. La meilleure idée que nous puiſſions

avoir naturellement de l'Etre ſuprême, réſulte de l'aſſemblage des idées ſimples d'exiſtence, de bonté, de puiſſance, & autres perfections portées à l'infinité. L'on avoue que, hors cette infinité, ces qualités ſont celles des créatures, & qu'elles ne conviennent à Dieu que par l'infinité qu'on leur attribue. Si je prouve que l'infinité leur eſt fauſſement attribuée, & qu'elles n'en ſont, en aucune façon, ſuſceptibles, j'aurai prouvé qu'elles ne peuvent appartenir à Dieu.

Il ne me ſera pas difficile de faire voir que l'intelligence & les autres qualités dont nous avons l'idée ſimple, ne ſont point du tout capables de l'infinité. C'eſt un corollaire à tirer des principes qui ont été expoſés ci-devant, & que perſonne ne conteſte: ſavoir, que la notion de ces qualités nous eſt fournie par les créatures; que ces qualités, ſelon l'idée ſimple que nous en avons, ſont d'une nature toute humaine; qu'elles ne peuvent nous être connues que de la maniere toute humaine dont elles exiſtent dans les Etres créés. Des vertus dont la notion nous eſt fournie par les créatures, qui ne nous ſont connues que de la maniere & parce qu'elles exiſtent dans les Etres créés, des vertus d'une nature toute humaine, ſont elles capables de l'infinité, ſelon l'idée que nous avons de ce qui les conſtitue?

Quoique nous ne comprenions pas tout ce qui eſt dans la Nature, nous ne comprenons rien que de naturel. Auſſi nous appellons ſurnaturel, ce qui ne pouvant être compris, ne peut devenir l'objet de notre idée. Ni la Nature, ni rien de naturel, ne peuvent être infinis comme Dieu & tout ce qui eſt dans Dieu. Je dois dire infini comme Dieu, parce que, ſi l'on admet divers ordres d'infinis, il s'agit ici du dernier ordre, qui eſt l'infinité de Dieu même.

L'idée que nous avons de ce qui conſtitue l'intelligence, la bonté, la juſtice, &c. nous les repréſente comme des appartenances de notre nature,

comme des qualités faites pour nous & uniquement pour nous. Loin que nous les imaginions convenables à l'Etre infini, le bon-ſens nous dit qu'elles ſeroient inutiles à une nature au-deſſus de la nôtre, ſans lui être infiniment ſupérieure. Elles ont leur raiſon dans la conſtitution interne de notre être, dans nos beſoins, nos relations & notre fin. Ce qui les conſtitue eſt donc quelque choſe d'humain, & par-là intrinſéquement incompatible avec l'infini. Elles ont donc une imperfection métaphyſique, néceſſaire, qui fait partie de leur eſſence, & qui les rend abſolument incapables d'être portées à l'infinité, en quelque circonſtance que ce ſoit.

Non ſeulement nous concevons ces qualités comme finies, & ne pouvons jamais les concevoir que finies, mais la moindre attention nous fait ſentir qu'elles ſont ſuſceptibles de plus & de moins, que nous avons le pouvoir de les agrandir ſans ceſſe en idée, ſans parvenir à des termes qui nous forcent de nous arrêter: ce qui exclut encore l'infinité. Dans l'infini, il n'y a ni parties, ni dégrés, non plus que dans le néant. Ce qui a des parties & des dégrés, ne peut croître juſqu'à devenir infini. S'il le pouvoit, il n'y auroit plus de bornes néceſſaires entre le fini & l'infini. Cependant l'infini differe infiniment du fini: l'un eſt la négation de l'autre. Comme l'infini ne peut ceſſer d'être l'infini, le fini ne peut ceſſer d'être le fini. Ses bornes peuvent être reculées, mais il en aura toujours. Le fini aura beau croître & s'étendre, il n'ajoutera jamais que des quantités finies à des quantités finies; pour grandes qu'elles ſoient, & quelque multiplicité d'additions que l'on faſſe, elles ne rempliront point la diſtance qui le ſépare de l'infini. Le fini eſt tel de ſa nature, comme l'infini.

Rappellons-nous encore une fois comment on s'y prend pour porter la bonté, la puiſſance, la juſtice, l'intelligence, juſqu'à l'infinité. L'illuſion de ce procédé prouve, d'une maniere bien ſenſible,

tout ce que j'avance. Les idées ſimples de ces qualités ne ſont que des repréſentations de qualités humaines, & rien davantage. On les conſidere donc, comme nous avons dit, abſtractivement aux ſubſtances finies où elles réſident; abſtractivement à leurs limites & autres imperfections, quoique néceſſaires; abſtractivement à ce qui les conſtitue; abſtractivement à ce qu'elles ont d'humain. On eſt bien aviſé d'en agir ainſi: car tant qu'elles ont quelque choſe d'humain, il y auroit de la contradiction à les ſuppoſer infinies. Mais elles ſont toutes humaines, ce ſont des facultés de l'homme, des propriétés conſtitutives de ſa nature. Si on les dépouille de tout ce qu'elles ont d'humain, on leur ôte tout ce qu'elles ont, tout ce qu'elles ſont en elles-mêmes. Il n'en reſte plus rien. Sublimes métaphyſiciens, voilà où aboutiſſent les grands efforts de votre imagination, pour élever la ſageſſe & l'intelligence juſqu'à l'infinité. Vous n'y élevez qu'un pur néant de ſageſſe & d'intelligence, dont vous faites un attribut divin, par la plus vaine des ſuppoſitions.

Je ne ſais ſi j'ai le talent de me faire comprendre. Ce que je dis a, dans mon eſprit, un dégré d'évidence auquel je ne puis me refuſer. Je ſuis intimement convaincu qu'il eſt impoſſible qu'aucune des puiſſances, ou propriétés, que nous contemplons dans la Nature, exiſte infiniment dans quelque Etre que ce ſoit. Leur infinité me ſemble imaginée contre toute raiſon, tant que les mots qui les expriment conſerveront le ſens qu'ils ont, lorſqu'on les emploie pour ſignifier des puiſſances, ou propriétés, ſemblables en eſſence à celles des créatures. Si on leur fait perdre leur ſignification primitive, & qu'on veuille s'en ſervir à déſigner des attributs de Dieu que je ne comprends pas, loin d'avoir de la répugnance à attribuer l'infinité à leurs objets incompréhenſibles, je ne balancerai pas un inſtant à dire que tous les attributs de Dieu ſont infinis comme

lui. Il faudra auſſi m'accorder que ces attributs n'auront rien d'analogue avec les perfections créées & finies, que ces mêmes expreſſions déſignent lorſque je les applique aux créatures: ſignification ſeule ſelon laquelle je les peux concevoir. Je me réſerve encore le droit d'examiner ſi l'on ſeroit plus fondé à dénaturer ces mots *intelligence*, *bonté*, *juſtice*, *ſageſſe*, & autres, que les idées dont ils ſont les ſignes, ou les facultés humaines qu'ils expriment.

---

## CHAPITRE XXVII.

### *De la perfection. Si l'idée que nous avons de la perfection eſt applicable à Dieu?*

L'Etre, qui exiſte par lui-même, par la néceſſité de ſa nature, exiſte de la maniere la plus parfaite: ſa perfection eſt ſans bornes: il eſt le parfait abſolu.

Je ne comprends ni ce que c'eſt qu'exiſter par la néceſſité de ſa nature, ni ce que c'eſt que l'abſolue perfection.

Je ſens que je ſuis un Etre contingent, qui n'a pas toujours exiſté, qui peut ceſſer d'exiſter: car au moment que j'exiſte, je n'ai aucune certitude que mon exiſtence ſera prolongée juſqu'au moment qui ſuit. La Nature ſe renouvelle ſans ceſſe ſous mes yeux. Je vois des individus de toutes les eſpeces tomber par milliers à mes côtés, j'en vois d'autres les remplacer, & dès leur naiſſance je préſage qu'ils auront le même ſort. J'attends l'heure où le temps de ma durée écoulé, me forcera de céder la place à ceux à qui j'ai donné l'exiſtence, pour la tranſmettre à d'autres & puis la perdre. Quoique les eſpeces me ſemblent permanentes, qu'au moins je n'en voie aucune diſparoître, elles ne ſont pourtant que des collections d'individus contingens: comment de

telles collections d'individus pourroient-elles exister nécessairement d'une nécessité métaphysique? Je me dis donc: Si tous les Etres ont commencé d'exister, il y a eu un moment où rien n'existoit. Et s'il y a eu un moment où rien n'existoit, rien n'a pu exister. D'où l'existence seroit-elle venue? Le néant ne peut produire quelque chose; ce qui n'est pas ne peut se faire soi-même. De-là je conclus sans beaucoup de peine l'existence éternelle de l'Etre par soi, d'un Etre qui est par la nécessité de sa nature. Cette aséité ne m'est pas connue pour cela, par une idée claire & distincte. Tout ce que j'en sais, c'est qu'elle est opposée à ce que je nomme contingence & que je comprends. Exister par soi-même, par la nécessité de son être, ou, ne pas devoir son existence à un autre: ces deux expressions ont justement le même sens, & un sens d'une étendue précisément égale pour moi. La premiere n'offre rien de plus à mon esprit, que la seconde.

Je me sens borné en tout & par tout. Je ne trouve aucune de mes facultés assez grande à mon gré. Ma mémoire m'est souvent infidele: je me plains que ma volonté n'est pas toujours assez droite, mon jugement assez éclairé, ma raison assez sure. Leur imperfection m'est souvent incommode & à charge: quelquefois elle se manifeste avec une telle incommodité, que je suis contraint de me distraire de cette pensée pour ne m'en pas affliger. Ce n'est pas que je sois tenté d'accuser le Créateur de m'avoir rien refusé de ce qu'exige la place qu'il m'a donnée dans son œuvre. L'homme, ainsi que toute autre créature, a tout ce qui lui convient. Il y a entre les facultés de son ame, & les organes de son corps, la proportion naturelle que requiert l'union des deux substances. L'Etre mixte qui résulte de cette union, ne manque d'aucune des puissances nécessaires pour remplir ses relations avec les autres parties de l'univers. Toute essence est parfaite dans ce sens-là. D'un autre côté, les relations des

Etres créés ſont bornées comme leur nature; & ni celle-ci, ni les autres, ne ſuppoſent qu'un certain nombre de facultés plus ou moins limitées. C'eſt-à-dire que toute eſſence créée eſt imparfaitement parfaite, ſi j'oſe ainſi m'exprimer : parfaite en ce qu'elle a tout ce qui lui convient, imparfaitement parfaite parce que ſa perfection eſt relative & limitée.

La conſcience intime de nos imperfections, ou des bornes de nos facultés, nous porte naturellement à penſer à des Etres plus ou moins parfaits que nous, juſques à une progreſſion dont nous ignorons les termes. Les extrêmes ſont le néant de perfection, & l'infinie & abſolue perfection dont nous n'avons pas d'idée.

Qu'on diſe, tant qu'on voudra, que la perfection abſolue eſt le bien infini, le bien ſuprême auquel on ne peut rien ajouter, dont auſſi on ne peut rien ôter. Cet éclairciſſement n'eſt qu'obſcurité pour quiconque ne comprend pas poſitivement l'infini. Je conçois qu'il peut y avoir & qu'il y a des Etres plus parfaits que moi : je conçois que ces Etres peuvent être plus parfaits que moi, ſans être infiniment parfaits: je conçois encore que quelque perfection que je leur donne, elle n'eſt jamais qu'une perfection bornée, relative, ou de convenance. Dites-vous cette perfection infinie? Je n'y conçois plus rien, ſinon qu'elle n'eſt pas finie comme la mienne & celle des autres créatures, la ſeule que je conçoive.

Le ſens le plus ordinaire, le plus propre; que dis-je? Le ſens unique que je puis donner au mot *parfait*, eſt d'exprimer que la choſe conçue parfaite a tout ce que je ſuppoſe qu'elle doit avoir, ſans néanmoins que je me flatte de l'aſſigner en détail & de ne rien omettre. C'eſt uniquement par la fin de la choſe que quiconque n'en pénetre pas l'eſſence, peut juger de ce qu'elle doit avoir. La deſtination des Etres eſt pour lui la meſure naturelle de leurs

facultés. Il y auroit plus que de l'inexactitude à vouloir appliquer cette idée de la perfection à Dieu qui, n'ayant pas été fait, n'a ni destination, ni fin.

L'œil est fait pour voir. L'œil qui voit bien est bon & parfait. Celui qui voit mieux est meilleur & plus parfait. La perfection de cet organe varie dans les individus, selon les dégrés de force & de netteté de la vue. Tout ce qui a ce qu'il lui faut pour remplir sa fin, est bon & parfait. Le Créateur, voyant que ses ouvrages étoient propres & convenables aux fins qu'il s'étoit proposées en les faisant, dit qu'ils étoient bons. Mais quel rapport cette bonté, ou perfection, peut-elle avoir avec celle de Dieu? Rien de tout ce qui est dans la Nature, n'est bon que relativement. L'ensemble des choses créées n'a de même qu'une perfection de convenance, selon l'intention de l'Auteur de la Nature: intention qu'elle doit remplir, & qu'elle remplira infailliblement, parce que les volontés de l'Eternel sont infaillibles. Si jamais nous avons jugé que quelque chose fût parfaite, ç'a toujours été en vue d'une fin à quoi elle nous sembloit propre. Nous n'avons point d'autre idée de la perfection, & cette idée ne convient point à l'Etre nécessaire qui n'a point de fin à remplir.

Quelques-uns s'expriment fort inexactement encore, en disant que la perfection absolue est l'amas de toutes les perfections. Une foule de raisons rendent cette notion improbable.

1°. Cet amas de toutes les perfections renfermeroit celles des créatures, qui n'ont rien de surnaturel & qui puisse appartenir à l'essence divine.

2°. Dans une collection quelconque de perfections aucune n'est absolue : aucune n'est bonne que par sa relation & son accord avec les autres.

3°. Qui dit amas ou collection, dit multiplicité; la perfection absolue exclut tout nombre, comme toute borne. Elle n'est ni deux, ni trois, ni un nombre infini de perfections, car il n'y a point de

nombre infini, mais une perfection infinie & très ſimple.

4°. Rien n'empêcheroit de parcourir en détail cet aſſemblage de perfections, au moins d'en énumérer quelques-unes, de les diſtinguer des autres, de concevoir les unes ſans les autres. Quelle diſtinction y a-t-il à faire dans la perfection abſolue qui eſt eſſentiellement une, qui ne ſe peut concevoir par parties, qui ſe conçoit toute entiere, ou point du tout?

Que nous ſommes aveugles! Nous diſons : Dieu eſt intelligent, Dieu eſt ſage, Dieu eſt juſte, Dieu eſt puiſſant, Dieu eſt bon, &c. Voulons-nous donc détailler la Divinité, ſi j'oſe parler ainſi, comme nous réſolvons l'homme en les diverſes facultés dont il eſt doué? Ne verrons-nous jamais que toutes ces qualités ſont fondées ſur des rapports qui n'exiſtent point dans Dieu? Que Dieu eſt un Etre ſimple, dans lequel il n'y a point une multiplicité de perfections, mais une ſeule perfection abſolue, infinie, dont notre eſprit borné ne ſauroit ſe former une idée préciſe, ni porter un jugement poſitif?

Ceux donc qui admettent les attributs divins diſtincts dans Dieu, au moins en ce ſens que ſon intelligence n'eſt pas ſa juſtice, que ſa juſtice n'eſt pas ſa bonté, &c. font bien voir qu'ils n'ont aucune idée ni de Dieu, ni de ſa maniere d'être. Ils montrent comment les facultés de l'homme ſont diſtinguées dans l'homme, & rien de plus. Cette diſtinction n'eſt point applicable à Dieu. Il eſt vrai qu'en parlant d'un Etre très ſimple, on ne peut pas dire que l'un de ſes attributs ſoit l'autre : on ne peut pas dire auſſi que l'un ne ſoit pas l'autre. Lequel dira-t-on qui ne ſuppoſe une multiplicité de perfections : multiplicité incompatible avec l'Etre tout-parfait dont la toute-perfection eſt abſolument une?

Les vertus de l'homme s'entre-heurtent & s'empêchent les unes les autres : la libéralité eſt bornée par la puiſſance, la juſtice gêne la bonté. Une des

principales raiſons qui nuiſent à leur accord, c'eſt qu'elles ſont diſtinguées les unes des autres, que l'une n'eſt pas l'autre, qu'elles ſont pluſieurs, & non une ſeule & même perfection. Elles ne s'accorderoient pas mieux dans Dieu, ſi elles y étoient diſtinguées de la même maniere ; & il ſuffit que l'idée que nous avons de la juſtice & de la bonté, nous les repréſente comme deux vertus eſſentiellement différentes, pour qu'elles ne puiſſent entrer dans l'infinie & abſolue perfection.

Dans une pieuſe rêverie, on s'imagine que Dieu ne ſe feroit pas communiqué ſuffiſamment aux hommes, s'il n'avoient l'idée de ſa perfection. On ſe figure en conſéquence que la notion de Dieu renferme tant de perfections en tout genre, qu'on ne peut rien concevoir de plus parfait, comme ſi l'expérience interne ne démontroit pas à tout eſprit raiſonnable, qu'il lui eſt impoſſible d'imaginer actuellement tant de perfections, qu'il n'en puiſſe encore imaginer davantage. Le fini, croiſſant toujours ſans atteindre à l'infini, n'a point de bornes néceſſaires, quoiqu'il ait néceſſairement des bornes. C'eſt pourquoi, l'idée, qui nous le repréſente toujours borné, pourra ſans ceſſe reculer ces limites, & ne parviendra jamais à des bornes immuables, puiſque le fini n'en a point. Cette propriété d'ajouter toujours à nos idées, qui enorgueillit les raiſonneurs ſuperficiels, eſt bien plus propre à nous humilier. Elle eſt un apanage de l'eſprit fini, elle marque ſenſiblement que, quoi que nous concevions, notre idée eſt toujours finie, ainſi que ſon objet.

Vous me demandez ſi je conçois rien de plus parfait que Dieu, ſi je puis rien concevoir de plus parfait que Dieu. Nous ſommes bien éloignés de rien concevoir de plus parfait que Dieu, nous, qui ne concevons pas même toute l'étendue de la perfection de Dieu, nous, qui n'avons aucune idée de perfection, qui lui convienne.

Vous ne concevez & ne pouvez rien concevoir de plus parfait que Dieu; mais assurément, vous ne concevez pas Dieu plus parfait que ce que vous concevez de plus parfait. Vous ne pouvez pas concevoir une perfection plus grande que la plus grande perfection que vous puissiez concevoir, & vous avouez que quelque grands que vous vous représentiez les attributs divins, ils sont infiniment au-delà. Vous ne concevez donc pas toute la perfection de Dieu: vous ne concevez donc rien de la perfection de Dieu. Ces deux conséquences n'en font qu'une.

Le pouvoir d'ajouter toujours à son idée, & celui de concevoir tant de perfections qu'on n'en puisse pas concevoir davantage, s'excluent l'un l'autre. Ni l'un ni l'autre ne sauroient nous élever à la contemplation de la perfection infinie & absolue. Je l'ai fait voir à l'égard du premier. Quant au second, je suppose que vous conceviez actuellement un Etre si parfait, qu'il vous soit impossible d'en concevoir un plus parfait. Dans cette supposition, vous n'avez pas l'idée d'un Etre absolument & infiniment parfait, où en auriez-vous pris le type? Vous avez épuisé la force de votre conception. Vous ne pouvez rien concevoir de plus, parce que vous êtes parvenu au plus grand effort d'intellection compétent à votre nature. L'infini sera toujours au-delà; à moins que Dieu n'ait pas plus de perfection, que vous n'en pouvez concevoir.

Nous ne connoissons qu'une maniere d'être parfait: celle qui consiste en ce que la chose dite parfaite ait tout ce qu'il lui faut relativement à sa fin. Sentant que cette maniere-là n'est point convenable à Dieu, pour lui appliquer le mot *parfait*, avec quelque apparence de raison, nous y en joignons un autre qui soit privatif ou négatif de la maniere dont il convient à la créature, la seule que nous comprenons. Ainsi se sont formées ces expressions: *perfection non-relative* ou *absolue*, *non-finie* ou *infinie*: Etre *non-relativement* ou *absolument parfait*, *non-finiment*

*ment* ou *infiniment parfait*, lesquelles n'ont point de sens positif, & signifient simplement que Dieu n'a pas une perfection relative & finie, comme nous. Car ôter le sens naturel & seul intelligible du mot *perfection*, ce n'est pas lui en donner un autre. Au contraire, c'est le rendre inconcevable. Tel est ce que nous appellons la perfection de Dieu.

## CHAPITRE XXVIII.

### *Addition au Chapitre précédent.*

Aucune discussion n'est à négliger dans une matiere aussi importante que celle-ci. On pourroit se figurer qu'il seroit nécessaire de comprendre ce que c'est que la perfection de Dieu, au moins en quelque façon, pour prononcer, comme je le fais, qu'il y a de la différence entre la maniere dont Dieu est parfait, & celle dont les créatures sont dites bonnes & parfaites. Il faut même la concevoir absolue, ajoutera-t-on : car pour affirmer que la perfection divine n'est pas relative, il faut la concevoir autrement que relative. Et qu'est-ce que la concevoir autrement que relative, sinon la concevoir absolue? Il n'y a point de différence entre la concevoir non-relative, & la concevoir absolue.

On se trompe : la différence est de ne la point concevoir du tout; & nous ne la concevons point. Aussi pour être en droit de dire que la perfection de Dieu n'est pas relative, c'est assez que ce mot *relatif*, porte avec lui une idée de borne & d'imperfection inalliable avec l'infinité de Dieu. L'infinité de Dieu ne nous est pas non plus connue par une idée claire. Elle se déduit de son aséité. L'infinité & l'aséité de Dieu nous sont encore incompréhensibles, comme la perfection absolue. Nous ne risquons pourtant pas de nous tromper en

les attribuant à Dieu. Par cette attribution nous ne faiſons autre choſe que nier qu'il ſoit contingent & fini, ce que nous pouvons nier très légitimement, ſur cela ſeul que la contingence & la finité ſont des imperfections, ſans concevoir l'infinité & l'aſéité en ce qu'elles ont de poſitif.

Mais tout eſt poſitif dans l'infini & dans la perfection abſolue ... cela n'eſt pas douteux. Voilà juſtement pourquoi le poſitif abſolu & infini eſt incompréhenſible en lui-même à l'eſprit qui n'en a pas l'expérience, à cauſe de ſa diſproportion extrême avec des entités ſi ſublimes.

Tout eſt poſitif dans l'infini & dans la perfection abſolue. Comment accorder cela avec ce que l'on vient d'avancer, ſavoir que cette expreſſion, *perfection infinie & abſolue*, n'étoit dans notre bouche que la négation préciſe de la perfection finie & relative des créatures? N'eſt-il pas étrange de ſoutenir que tout ſoit poſitif dans l'infini, & que ce mot dans notre bouche ne ſignifie que la négation préciſe du fini; tandis que dans le fini eſt la négation de tout ce qui n'eſt pas entre ſes bornes, & que pourtant le mot *fini*, ſignifie quelque choſe de poſitif? ...

Me contredirois-je moi-même? Ce ne ſeroit pas la premiere fois que je me ſurprendrois en pareille faute. Cependant tout ceci n'eſt au fonds qu'une pure chicane. Mais elle peut revenir à chaque inſtant au ſujet de ce que nous appellons l'intelligence l'infinie, la bonté infinie, la ſageſſe infinie, &c. On me permettra donc d'y donner une attention paſſagere, afin de n'y plus revenir, & de diſſiper en une fois toute l'inquiétude qu'elle pourroit laiſſer dans quelques eſprits: car pour l'ordinaire, ce ſont moins les bonnes raiſons que les mauvaiſes qui nous arrêtent dans la recherche du vrai.

Tout exiſte dans ſoi d'une maniere poſitive. Tout eſt poſitif dans le fini comme dans l'infini, pris en eux-mêmes. La négation n'eſt point dans les choſes: elle eſt le ſeul rapport de deux choſes qui

comparées ensemble se trouvent exclusives l'une de l'autre. En ce sens le fini est négatif de l'infini, & réciproquement l'infini est négatif du fini. Je conçois une grandeur, quantité, ou perfection finie, c'est-à-dire je la conçois avec une certaine étendue: voilà le positif de mon idée, c'est toute mon idée. Je compare cette perfection à une plus grande. Ma premiere idée où je ne vois point le surcroît de perfection que j'apperçois dans la seconde, me semble négative de ce surplus. De même l'idée de la plus grande perfection, positive quant à son étendue déterminée, est négative des bornes de la premiere, en ce qu'elle est plus grande. Jusques-ici tout est clair: il s'agit de deux grandeurs à notre portée. Si l'une est telle qu'elle nous soit incompréhensible, des deux termes de comparaison, celui qui désignera l'incompréhensible, ne la désignera que comme la négation précise de l'autre. Pourquoi? Parce que, bien que cet incompréhensible soit tout positif en son essence, dès-là qu'il est incompréhensible, il peut être désigné comme l'opposé du compréhensible, & pas davantage.

Ceci est abstrait. Pour le rendre plus sensible, je demande: Si ces mots *perfection infinie*, signifient quelque chose de plus que la négation précise de toute perfection finie, expliquez moi, je vous prie, quel est ce plus. Est-ce l'infini même positivement? Ou en est-ce au moins une partie positive? L'infini n'a point de parties, & sa totalité est incompréhensible. Nous manquons donc de mot qui l'exprime positivement, comme nous manquons d'une intelligence qui le puisse concevoir. Dès lors nous le désignons, sans le connoître, par la négation précise du fini que nous connoissons; & l'appellation du premier n'est que cette négation pure du second.

Lorsque nous connoissons une relation de l'Etre, il nous est aisé d'assigner tout de suite son contraire, en joignant une négation au mot dont nous

nous ſommes ſervis à exprimer cette relation. Cette opération logique ne nous fait pas connoître pour cela le contraire de ce que nous connoiſſons; & le nouveau mot qu'elle occaſionne n'exprime que la négation pure de l'objet connu, ſans offrir rien davantage à l'entendement. Tels ſont quantité de mots dans la langue des philoſophes, & tous ceux en particulier qu'ils appliquent à la Divinité, pour nous faire comprendre qu'elle n'a aucune de nos imperfections, mais dont ils ne peuvent tirer aucun avantage pour nous apprendre ce que c'eſt que ſa perfection infinie & abſolue.

## CHAPITRE XXIX.

*Si nous connoiſſons des qualités qu'il ſoit réellement plus avantageux d'avoir que de n'avoir pas?*

N'ALLONS pas plus loin ſans examiner ſi nous connoiſſons des qualités qu'il ſoit réellement plus avantageux d'avoir que de n'avoir pas. Ce point a une connexion trop marquée avec l'idée que nous nous formons de la perfection, pour ne pas ſaiſir l'occaſion qui ſe préſente de l'approfondir.

A proprement parler, il n'y a rien, dans l'ordre naturel, qui vaille mieux que ſon contraire (*p*). Dans une collection d'Etres qui n'ont rien d'intrinſéque-

(*p*) Que l'on ne diſe pas qu'*il eſt en ſoi & abſolument plus avantageux aux eſſences des choſes d'être telles que d'être autrement.* Cette ſubtilité me paſſe. Ce que nous appellons l'eſſence d'une choſe n'eſt que l'amas ou l'enſemble des qualités que nous lui connoiſſons : cet amas, comme tel, n'eſt ſuſceptible ni d'avantage ni de deſavantage. Veut-on dire qu'il eſt plus avantageux aux trois angles d'un triangle, d'être trois angles que deux ou quatre angles? Je ne vois pas ce que cela peut ſignifier. Je vois qu'en faiſant diſparoître les termes ſemblables, il ſera vrai de dire qu'il eſt tout-à-fait indifférent en ſoi d'être deux, trois ou quatre, tout à cet égard n'étant que relatif.

ment néceſſaire, rien ne peut être perfection de ſoi & de ſa nature, mais ſeulement ſous certains rapports, ſelon de certaines circonſtances, conſéquemment à une telle combinaiſon d'accidens variables qui donnent & ôtent le prix aux choſes, ſurtout relativement à la fin.

Je n'aurai point recours à la vertu tout-puiſſante de la cauſe, pour en conclure que la Nature & tout ce qui exiſte dans l'économie naturelle, dépendant entiérement de ce pouvoir infini, on n'y ſauroit montrer aucune ſorte d'entité ſi bonne, que ce pouvoir ne pût rendre l'entité contraire meilleure. Il s'agit ici de l'ordre établi, & non d'une influence particuliere de la cauſe qui viendroit le troubler.

On propoſe l'exiſtence, la durée, la connoiſſance, la puiſſance, le plaiſir & le bonheur, pour des qualités, ou perfections, qu'il vaut mieux avoir que de ne pas avoir (*). Je me bornerai donc à l'examen de celles-là.

L'exiſtence, la baſe de tous les biens, peut auſſi être celle de tous les maux. Dans cette derniere circonſtance, vaut-il encore mieux être que de n'être pas? Un oracle infaillible a décidé le contraire. L'immortalité n'eſt pas non plus une perfection déſirable au malheureux; au contraire elle complete l'excès du malheur, anéantiſſant juſqu'à l'illuſion de l'eſpoir. La connoiſſance & la puiſſance des anges rebelles ne les ont pas préſervés du châti-

---

Voudroit-on dire encore qu'il eſt plus avantageux à la puiſſance d'être la puiſſance que de ne l'être pas? Que ſignifie cela, ici ſur-tout où l'on n'enviſage pas les qualités par rapport à elles-mêmes, mais par rapport aux Etres ſenſibles qui les poſſèdent? La ſageſſe, comme telle préciſément, eſt ce qu'elle eſt, ſans aucun avantage par rapport à elle, & ſuppoſé qu'elle pût ceſſer d'être ce qu'elle eſt, elle ſeroit autrement ſans aucun deſavantage ... c'eſt pouſſer la complaiſance trop loin & abuſer de celle du Lecteur.

(*) Voyez ci-devant Chap. II. page 11.

ment de leur orgueil : ces perfections ne servent qu'à augmenter leur rage & leur supplice : il vaudroit mieux pour eux les perdre que les conserver ; & qui de nous voudroit avoir de l'esprit & de la puissance comme les démons (*) ?

Cependant si l'existence, la durée, la connoissance & la puissance étoient des perfections telles en soi & indépendamment de tout le reste, qu'il fût plus utile de les avoir que d'en être privé, il ne se pourroit imaginer aucune circonstance où la privation en seroit préférable à la possession. Toutes ces qualités bonnes & avantageuses à certains égards, & dans certaines circonstances, sont mauvaises & très désavantageuses dans d'autres rencontres & sous d'autres rapports.

Dira-t-on la même chose du plaisir & du bonheur ? J'entends parler du plaisir & du bonheur qui font la béatitude réelle. Toujours la qualité d'heureux est préférable à la qualité contraire. Je viens d'insinuer que l'existence, la durée, la connoissance & la puissance ne sont désirables qu'autant qu'elles sont jointes au bonheur, & que dans l'absence de celui-ci elles sont des maux. Il semble donc que nous voilà parvenus à une qualité si bonne de sa nature, qu'il est absolument plus avantageux de l'avoir que de ne l'avoir pas, indépendamment de tout rapport & de toute circonstance. Ne nous hâtons pas de prononcer.

„ ... La béatitude n'est pas bornée à un contentement & à un bonheur, tel que nous l'éprouvons „ ici-bas, où nous sentons par expérience qu'il y a „ toujours quelque chose de plus à desirer & à „ ajouter. Un plus grand bonheur vaut mieux que „ son contraire qui est un moindre bonheur. La „ béatitude n'est perfection absolue que dans un „ degré si élevé, qu'il soit préférable à tout autre

---

(*) *Traité des premieres vérités.* II. Partie, Chap. XV.

„ degré ; & ce degré ſi élevé eſt celui qui paſſe
„ tout ce que nous pouvons concevoir : c'eſt-à-dire
„ un degré qui va juſqu'à l'infini, & qui paſſe nos
„ conceptions ; car ſi nous le pouvions concevoir,
„ dès-là même il ſeroit fini, & nous pourrions le
„ meſurer, le comparer, & appercevoir un degré
„ qui lui ſeroit préférable ; par-là il ne ſeroit plus
„ perfection abſolue".

„ Ce que nous diſons du degré du bonheur, doit
„ s'entendre de ſa durée ; d'où je conclus que la
„ perfection & l'unique perfection abſolue, conſiſte
„ dans un bonheur éternel & ſouverain (*)".

Nous ignorons en quoi conſiſte l'eſſence de ce bonheur éternel & ſouverain. Incapables d'en jouir, comment pourrions-nous le connoître ? Avouons de bonne-foi que nous ne connoiſſons aucune qualité qu'il ſoit réellement & abſolument plus avantageux d'avoir que de n'avoir pas ; que le bonheur même, dans tous les degrés que nous connoiſſons, n'eſt point une qualité abſolue. Il a un terme, & un bonheur plus grand lui eſt préférable. Lorſqu'il devient qualité abſolue, il échappe à notre connoiſſance, il paſſe nos conceptions.

Que l'on oublie tout ce que je viens de dire dans ce chapitre, & un ſeul mot terminera encore la queſtion, par un principe reçu, ſavoir que nous pouvons toujours étendre nos idées. Par ce principe ſeul, il eſt évident que nous n'aurons jamais l'idée d'une qualité abſolue qui ne puiſſe plus croître.

---

(*) Là-même.

## CHAPITRE XXX.

*Objection & Réponses.*

### OBJECTION.

„ *Soutenir que nous n'avons aucune idée de la perfection, n'est-ce pas ou la refuser à Dieu, ou décider que les créatures forties de ses mains sont d'une nature entiérement différente de la sienne? Si Dieu nous a donné par rapport à la perfection des idées que lui-même n'a pas, il nous trompe. Si en suivant les idées de perfection qu'il nous a données, nous nous écartons de ce modéle, il nous veut du mal*".

COMME j'ai distingué deux sortes de perfection, l'une absolue, appanage exclusif de la cause unique, qui est l'infini, & l'autre relative qui est le propre des productions de la cause, & qui consiste en ce que chaque Etre ait les qualités qu'exige le rang qu'il occupe dans l'univers (*); & comme cependant l'objection ne parle que de la perfection, sans désigner l'une ni l'autre, je ne puis répondre que conditionnellement. Je présume que l'on veut parler de la perfection absolue, celle dont je pense que nous n'avons aucune notion.

(*) Voyez le Tome I. Partie I. Chap. VI. pag. 28 de la premiere Edition & pag. 20 de la seconde.

PREMIERE RE'PONSE.

*Soutenir que nous avons aucune idée de la perfection (absolue), ce n'est pas la refuser à Dieu; c'est décider plutôt que les créatures dont nous concevons la perfection (relative), sont d'une nature entiérement différente de celle de Dieu: décision fondée sur la distance infinie qu'il y a du créé à l'incréé.*

J'ai prouvé suffisamment que nous n'avons aucune idée de la perfection absolue ou non-relative. Si nous en avions l'idée, ce seroit une excellente raison pour la refuser à Dieu. Mais je n'ai garde de lui refuser une maniere d'être que je ne conçois pas, moi qui ai dit tant de fois que sa divine maniere d'être m'étoit inconcevable.

Si j'ai soutenu, & soutiens encore, que les créatures dont nous concevons la perfection, laquelle n'est que relative, sont d'une nature entiérement différente de celle de Dieu, voici sur quel fondement. Vous me dites que Dieu est infiniment parfait, au-lieu que la créature n'a qu'une perfection finie. Il me semble qu'une perfection infinie doit être d'une nature entiérement différente de celle d'une perfection finie. Le fini & l'infini different infiniment. Mais s'ils se ressembloient en nature, ils ne différeroient pas infiniment: ils pourroient différer davantage, différer en nature. La différence de nature est donc nécessairement comprise dans une différence infinie. Puisque vous reconnoissez une différence infinie entre Dieu & la créature, vous devez aussi admettre entre eux une différence de nature.

## Corollaire.

*Il n'y a aucune ſorte d'analogie entre les attributs de Dieu & les facultés des créatures.*

Je ne ſuis pas ſeulement fondé à ſoutenir que les créatures ſorties des mains de Dieu ſont d'une nature différente de la ſienne, je dois ajouter qu'il n'y a aucune eſpece d'analogie entre leurs qualités reſpectives. Car s'il y avoit de l'analogie entre le fini & l'infini, leur différence ne ſeroit plus infinie.

## Seconde Re'ponse.

*Si Dieu nous a donné par rapport à la perfection des idées que lui-même n'a pas, il ne nous trompe pas pour cela.*

Comment nous tromperoit-il en ce point? Nous a-t-il promis de nous donner, par rapport à la perfection, ſes propres idées? Nous a-t-il promis que les nôtres ſeroient calquées ſur les ſiennes? Cela eſt-il néceſſaire? Cela ſe peut-il? Les idées de l'Etre infini n'appartiennent point à l'Etre fini. Dieu n'ignore rien, ni ſa perfection abſolue que nous ne comprenons pas, ni la perfection relative des créatures dont nous comprenons quelque choſe, ni l'idée que nous en avons parce qu'il en a rendu notre eſprit capable. Suppoſé que Dieu ait des idées, ſes idées ſont de l'ordre de ſon intelligence, & ne peuvent exiſter entre les bornes étroites de la nôtre. Nos idées par rapport à la perfection & à la vertu ſont telles que l'exige la nature humaine, & la nature humaine n'eſt point faite pour avoir des penſées éternelles & infinies. Je ne vois pas comment Dieu nous auroit trompés en nous refuſant ce qui n'eſt pas proportionné à notre conſtitution interne. Mais je ſerois bien trompé, ſi Dieu avoit, par rapport à la perfection, des idées auſſi imparfaites que les nôtres qui n'atteignent pas même à toute l'excellence des choſes créées.

TROISIEME RE'PONSE.

*En ſuivant les idées de perfection que Dieu nous a données (qu'il nous a donné le pouvoir d'acquérir), nous agiſſons conformément à notre nature, nous rempliſſons notre fin: nous ne nous écartons pas de la perfection de Dieu, nous n'en approchons pas non plus: nous reſtons toujours à une diſtance infinie d'elle; & cet Etre qui nous a faits tels que nous ſommes, ne peut ni s'en offenſer, ni nous en vouloir du mal.*

Dieu n'eſt point pour nous un modele. Quoi de plus déraiſonnable que de vouloir imiter en rien, celui qui eſt inimitable en tout?

Dieu n'eſt point l'archétype de toute perfection: car nulle perfection ne peut reſſembler à la ſienne, & il n'a pas de regles de conduite communes avec ſa créature.

---

## CHAPITRE XXXI.

*De la nature des Eſprits: quelle notion nous avons de ce qui conſtitue la ſpiritualité.*

QUELLE eſt l'eſſence de l'eſprit? Nous l'ignorons. Quelle idée avons nous de l'eſprit, de ce qui conſtitue la ſpiritualité, de la ſubſtance ſpirituelle en un mot? Nous n'avons aucune ſorte d'idée de ce que l'eſprit eſt en lui-même. Nous ne concevons l'eſprit que par oppoſition à la matiere, comme quelque choſe qui n'eſt pas matiere: notion qui ne contient rien de poſitif, qui n'eſt pas véritablement une notion, mais la ſeule négation d'une autre.

Toute la doctrine de la ſpiritualité bien appréciée ſe réduit à ce ſeul énoncé, que l'eſprit eſt un Etre immatériel, une ſubſtance incorporelle. On me

difpenfera, je crois, d'alléguer ici en preuves de longs paffages des philofophes & des théologiens. Je dois feulement avertir qu'il s'agit de la fubftance de l'efprit, & non des qualités que la méditation des opérations de notre ame nous y fait découvrir, & nous porte à attribuer aux autres efprits. Je dis donc que le fujet de ces qualités ne nous eft connu que comme un fujet immatériel.

Peut-être fommes-nous incapables de le mieux connoître. Au moins les livres faints ne nous donnent pas une idée plus précife de la fubftance fpirituelle. La fpiritualité de Dieu ne nous y eft point autrement décrite que comme une fubftance invifible, incorporelle, qui ne peut être repréfentée fous aucune forme ou figure matérielle.

## CHAPITRE XXXII.

*Où l'on recherche le véritable fens de ce raifonnement:*

*„ Dieu eft un efprit, l'Ange eft un efprit, l'Ame „ humaine eft un efprit. Ainfi la fpiritualité peut „ être regardée comme quelque chofe de commun à „ Dieu, à l'Ange & à l'Ame humaine".*

Il me femble que cette façon de raifonner incline vers le Spinofifme. Je crois bien que c'eft tout-à-fait contre l'intention de ceux qui l'admettent. Quand je ferai voir que le fyftême qui reconnoît tous les efprits pour des efpeces appartenantes au même genre, fe rapproche beaucoup de celui de Spinofa, je n'imputerai point les conféquences à ceux qui foutiennent les principes, perfuadé que la liaifon des unes aux autres ne leur eft pas auffi manifefte qu'à moi. Mais nous n'en fommes encore qu'à l'examen des principes.

On dit donc: Dieu est un esprit, l'ange est un esprit, l'ame humaine est un esprit. Substituons au mot *esprit*, sa véritable valeur qui est cet autre *sujet immatériel*, ainsi qu'il a été prouvé dans le chapitre précédent. Dès lors cette expression: Dieu est un esprit, l'ange est un esprit, l'ame est un esprit, n'aura plus d'autre sens réel que celle-ci: Dieu est immatériel, l'ange est immatériel, l'ame est immatérielle: Dieu n'est ni un oiseau, ni un serpent, ni un arbre, ni une pierre, ni enfin tout ce qui est matiere; l'ange & l'ame ne sont aussi rien de pareil. Tout ce qu'on en conclurra légitimement, en ne donnant pas plus d'étendue à la conséquence qu'aux prémisses, sera que l'immatérialité est commune à Dieu, aux anges & à notre ame. Mais l'immatérialité n'est rien de réel, rien de positif: elle n'est qu'un néant de matiere. Le rien peut-il être regardé comme une base commune à la substance de Dieu, à celle des anges, & à celle de l'ame?

De ce que trois substances n'ont rien de commun avec une quatrieme, s'ensuit-il qu'elles aient quelque chose de commun entre elles? Cette façon d'argumenter seroit trop singuliere, pour mériter de m'occuper davantage. Elle va pourtant revenir malgré moi.

## CHAPITRE XXXIII.

*Qu'il peut y avoir plusieurs sortes d'Etres spirituels, c'est-à-dire immatériels, aussi différens en nature, que l'Etre matériel differe de la substance immatérielle.*

J'AI prouvé, ce me semble, que rien n'existoit en général, que l'essence abstracte des choses n'étoit qu'une chimere.

Il n'existe point d'esprit en général. Toute substance immatérielle, est telle ou telle substance individuelle. Si nous comprenons tous les Etres incorporels sous la dénomination commune d'esprit, cette dénomination seule est insuffisante pour établir une analogie réelle entre eux, puisqu'elle ne signifie autre chose dans notre bouche, sinon que ces Etres sont distincts de la matiere. Si l'on veut que cette immatérialité-là soit une analogie, ce ne sera jamais qu'une analogie privative qui n'empêchera pas que deux Etres immatériels ne puissent encore différer entre eux en tout ce qu'ils ont de positif, comme la substance matérielle differe de la substance immatérielle.

Ce n'est pas-là ce que prétendent ceux qui trouvent mauvais que j'admette un différence de nature entre l'esprit créé & l'esprit incréé. Que veulent-ils donc? Il n'est pas aussi aisé de le dire que de le demander. Je n'ose douter s'ils s'entendent eux-mêmes: j'avoue aussi que je ne puis les comprendre, tant qu'ils ne me feront pas concevoir le positif de la spiritualité. Ils auront beau répéter cent & cent fois que tous les esprits conviennent avec Dieu en ce qui constitue essentiellement l'esprit, & que cela seul met de la différence entre Dieu & les autres esprits, savoir que Dieu est infini & incréé, au-lieu que tous les autres sont des esprits finis & créés. On le dit & on ne le prouve pas.

„ Toutes les substances spirituelles ont une ana-
„ logie essentielle par la nature de leur spiri-
„ tualité".

Je viens d'apprécier cette proposition. Elle signifie précisément que toutes les substances qui ne sont pas matiere, ont toutes cela de commun, qu'elles ne sont pas matiere. N'être pas matiere, n'est rien en soi. La spiritualité, conçue comme la négation précise de la matiere, ainsi que nous la concevons,

n'eſt abſolument rien ; & les ſubſtances, qui n'ont que cela de commun entre elles, different du tout au tout.

Il faut qu'une ſubſtance ſoit matérielle ou immatérielle. Mais on ne démontrera jamais que toutes les ſubſtances qui ne ſont pas matérielles, doivent être des ſubſtances ſemblables en nature. Et j'ai démontré que ſi, parmi les ſubſtances immatétielles, il y en a une incréée & infinie, & d'autres créées & finies, celles-ci différeront en nature de la premiere. Il ſera de la nature de l'une d'exiſter néceſſairement & infiniment : il ſera de la nature des autres de n'avoir qu'une exiſtence contingente & bornée. Voilà deux natures auſſi différentes qu'il puiſſe y en avoir. Car le fini ne reſſemble en rien à l'infini, à moins que le néant ne reſſemble à quelque choſe.

Nous diviſons tout ce qui eſt en deux grandes portions: le matériel & l'immatériel. Selon notre idée de la matiere, nous n'admettons point de différence eſſentielle entre ſes diverſes parties. Aucune d'elles ne nous offre des qualités excluſives. Dans la prodigieuſe variété des corps qui fait la richeſſe & l'ornement du monde matériel, nous ne remarquons rien qui établiſſe une diſtinction eſſentielle entre eux. Le minéral, le végétal & l'animal ont tous pour baſe, l'étendue, l'impénétrabilité, &c. Que les uns ſoient plus ou moins grands que les autres; que ceux-ci ſoient d'un tiſſu plus ſerré, & ceux-là d'une texture plus lâche; que leur figure & leur organiſation varient tant qu'on voudra, ils ſont tous des ſubſtances étendues, ſolides, figurées, &c. Ils ſont tous de la matiere. On tranſporte ce raiſonnement à l'eſprit, & l'on s'abuſe étrangement. Que l'on en juge par cet échantillon. Voici à quoi ſe réduit tout ce qui a été imaginé de plus concluant en faveur de l'analogie.

Les eſprits ne ſont pas des corps, donc il y a entre les eſprits la reſſemblance ſubſtancielle qui

eſt entre les corps, donc tous les eſprits ont un fonds d'être ſemblable, comme les corps ont une même eſſence.

Ce que je connois de la matiere me fait regarder l'étendue, non comme l'eſſence, mais comme une propriété commune à tout ce qui eſt matiere, parce que je n'ai jamais vu, ni conçu, de matiere inétendue, & que loin d'en concevoir, il me ſemble impoſſible qu'il y ait de la matiere ſans étendue. De ce qu'il exiſte des Etres qui ne ſont point matiere, s'enſuit-il qu'ils aient tous néceſſairement un attribut poſitif commun entre eux? Je ne vois en cela qu'une ſuppoſition gratuite, & une inconſéquence.

Comme je n'entends par eſprit que la négation pure de la matiere, tout ce que j'affirme de la matiere, je le nie de l'eſprit. Ainſi je dis que l'eſprit eſt ſimple, indiviſible, inétendu, &c. qu'il n'a en un mot aucune des modifications de la matiere. Ce qui ne prouve encore aucune ſorte de reſſemblance néceſſaire entre les ſubſtances immatérielles, puiſque les mots *ſimple*, *indiviſible*, *inétendu*, ne ſont que des épithetes privatives qui n'énoncent rien de poſitif. Des Etres qui n'ont rien d'analogue à la matiere, ont-ils pour cela quelque choſe d'analogue entre eux? Qu'on me le démontre & j'y ſouſcris. En attendant je reviens à ce que je diſois tout-à-l'heure.

Nous partageons le tout en matiere & eſprit. N'oublions pas que l'eſprit n'eſt que l'immatériel, dans notre façon de concevoir; de maniere que, quoique tout le matériel ſe reſſemble en nature, il y a de la témérité à en inférer que tout l'immatériel ſe reſſemble de même en nature. Que la matiere ſoit eſſentiellement ſemblable à la matiere, eſt-ce une raiſon ſuffiſante pour que ce qui n'eſt pas matiere, ſoit eſſentiellement ſemblable à ce qui n'eſt pas matiere? Quoiqu'un corps ne differe pas d'un autre corps, en nature, ou en ce qui conſtitue la ſubſtance corporelle, qui empêche une ſubſtance qui n'eſt pas corporelle d'avoir une nature différente

de

de celle d'une autre ſubſtance qui n'eſt pas corporelle? Qui ſommes nous, pour décider qu'il n'y a que deux natures: l'une corporelle, & une autre déterminément telle, qui n'eſt pas corporelle? Sur quel principe ſoutiendra-t-on que tous les Etres qui ne participent pas à la nature matérielle, doivent participer à une nature commune? Dieu n'auroit-il pu créer un très grand nombre de natures auſſi eſſentiellement différentes entre elles, qu'elles le feroient toutes de celle de la matiere? Où eſt l'impoſſibilité.

Dieu ne peut rien créer qui ne ſoit corps ou eſprit, c'eſt-à-dire corps ou non-corps. Sans-doute. Il eſt tout auſſi vrai de dire que le Créateur ne ſauroit rien faire qui ne fût, ou ne fût pas, une pierre: point de milieu. De ce que toutes les pierres ſont compoſées d'élémens pierreux, dois-je inférer que tous les corps qui ne ſont pas pierre, ſont compoſés d'élémens de même nature?

On riroit aſſurément, & avec raiſon, d'un philoſophe qui prononceroit gravement: Tout animal eſt cheval, ou n'eſt pas cheval. Or tout animal qui eſt cheval, eſt de la même eſpece d'animalité. Donc tout animal qui n'eſt pas cheval, eſt auſſi de la même eſpece d'animalité.

Raiſonne-t-on mieux quand on dit: Tout ce qui eſt, eſt matériel, ou n'eſt pas matériel; tout le matériel eſt de la même nature; donc tout ce qui n'eſt pas matériel eſt de la même nature?

Je prie le lecteur de réfléchir un peu ſur l'eſpece de cette concluſion, en ſe rappellant tout ce qu'il a jamais lu ou entendu de plus favorable au ſentiment oppoſé au mien. Je m'en fie aſſez à ſa pénétration, pour m'aſſurer d'avance qu'un moment de réflexion lui fera comprendre que Dieu a pu faire des millions de ſubſtances auſſi différentes en nature, que la ſubſtance matérielle l'eſt de la ſubſtance immatérielle; & que ceux qui donnent une même nature à tous les eſprits, bien loin d'étayer leur hypotheſe

d'aucune apparence de raiſon, ſe trouvent fort embarraſſés lorſqu'on les preſſe d'expliquer ce que c'eſt que cette nature ſemblable en tous, & finalement contraints d'avouer que cette prétendue nature ſpirituelle eſt l'immatérialité préciſe, la négation de la matérialité, rien de réel, abſolument rien.

---

## CHAPITRE XXXIV.

*Si l'on peut raiſonner des Etres ſpirituels, comme des animaux, en les diviſant tous en eſpeces rangées ſous un même genre?*

MALGRÉ la prodigieuſe variété des formes que la matiere revêt à nos yeux, ſa nature ne ſe déguiſe jamais au point de nous échapper. La lumiere qui brille dans l'air, le ſon qui frappe nos oreilles, les parfums qui viennent chatouiller légérement les papilles nerveuſes dont l'organe de l'odorat eſt tapiſſé, le moindre atome enfin porte la marque caractériſtique de l'Etre matériel toujours ſemblable à lui-même, quoique très diverſement modifié. Le globe entier n'eſt pas plus matiere que le corpuſcule aërien abſorbé dans l'atmoſphere terreſtre. Quant à ce qui conſtitue l'eſſence de la matiere, une de ſes parties ne peut être dite ni plus ni moins matérielle qu'une autre.

Selon le même principe, parmi le nombre immenſe des eſpeces animales, aucun individu ne peut être dit proprement ni moins ni plus animal qu'un autre, quant à ce qui fait l'animalité. Si, par exemple, l'on veut établir le ſentiment pour caractere conſtitutif de l'animalité, tous les Etres ſentimentés ſeront auſſi animaux les uns que les autres. Il y aura autant d'animalité où ſe trouvera la plus petite doſe de ſentiment, que là où le ſentiment ſera plus développé. Le ſentiment en général ſera

le genre; les divers dégrés du sentiment feront la différence qui formera des especes animales.

Sous un autre aspect, on pourroit dire que la matérialité & l'animalité sont divisibles, & même actuellement divisées en portions inégales. Et ceux, qui n'aiment point à se repaître d'abstractions, prennent la matiere en bloc, pour ainsi dire, & la considerent comme brisée en fragmens inégaux. Une montagne leur paroît plus grande qu'un grain de sable, ils disent aussi qu'elle est plus matérielle, & qu'il y a de même des animaux qui participent davantage à l'animalité que d'autres; que ceux, par exemple, qui ont plus d'organes, plus de sens, & des sens plus subtils, sont plus animaux que les autres qui ont moins de sens & de sentiment; qu'en un mot un chien est plus animal qu'une huitre ou un polype.

Il n'y a peut-être que du mal-entendu dans cette dispute. Si cette question appartenoit directement à mon sujet, je tâcherois de montrer que les uns & les autres disent au fond la même chose, à cela près que les derniers s'expriment d'une maniere plus intelligible & plus naturelle, selon moi. Que la matérialité & l'animalité soient, ou ne soient pas, susceptibles de plus & de moins, il est toujours incontestable que la spiritualité, conçue comme la négation pure de la corporéité (seule maniere pour nous de la concevoir), n'est pas plus capable de dégrés, que le néant pur, ni plus propre à fonder une multiplicité d'especes.

On se figurera une échelle d'Etres qui s'élévera depuis la matiere la plus subtile jusqu'à l'esprit suprême. Les Etres y seront plus ou moins éloignés de la matiere, suivant le dégré qu'ils occuperont dans notre échelle figurée. En seront-ils plus ou moins spirituels, plus ou moins immatériels? Non assurément. Dans notre façon d'envisager la Nature, nous l'avons partagée en trois regnes dans cet ordre, le minéral, le végétal & l'animal. Suivant

cet ordre, l'homme mis à la tête des quadrupedes, est plus loin de la substance minérale, que le cheval rangé dans une classe inférieure de l'animalité. Le cheval est lui-même plus éloigné du minéral, qu'un chêne, ou toute autre substance végétale. Personne ne dira pourtant qu'un homme soit moins pierre qu'un cheval, & un cheval moins pierre qu'un chêne. Ce seroit un étrange abus de la parole.

Il faut quelque chose de plus que du négatif pour constituer un genre qui ait sous lui des especes. Ces especes doivent avoir le caractere du genre diversement modifié; & la négation ne peut être modifiée. Quand on admet l'animalité comme un genre qui a sous lui des especes, & ces especes sous elles des individus, cette animalité est supposée être quelque chose de positif. On la conçoit telle, sans quoi on bâtiroit sur rien. On établit une économie animale, un plan d'organisation tant intérieure qu'extérieure, qui est comme un fonds subsistant dans toutes les especes. Où est ce fonds, ce plan, ce caractere de spiritualité, qui se diversifiera pour former des collections d'Etres spécifiquement différentes, & toutes appartenantes à un même genre? Ce prétendu genre ne nous est connu que pour quelque chose d'incompréhensible, qui n'est pas une autre chose: notion négative, obscure, confuse, indéterminée & tout-à-fait insuffisante à constituer des Etres qui aient des différences assignables.

Je n'ai que faire de répéter que j'ai entendu parler jusqu'ici de la nature, ou substance immatérielle, sur laquelle nous n'avons aucune sorte de connoissance. Je dis de la nature, ou substance immatérielle, bien que je ne confonde pas ces deux mots *nature* & *substance*. La substance est le sujet, & la nature du sujet est ce qui le constitue ce qu'il est. Mais j'ai pu employer indifféremment l'un ou l'autre, parce que nous n'avons aucune idée positive, ni de la substance immatérielle, ni de ce qui la constitue ce qu'elle est en elle-même, quoiqu'en

elle-même elle ſoit quelque choſe de poſitif & de ſubſtantiel. Mon intention étoit auſſi de faire distinguer le ſujet ſpirituel, de certaines facultés que nous attribuons témérairement à tout ce qui n'eſt pas matiere. Or ces facultés ne ſont, ni l'eſſence, ni la ſubſtance de l'eſprit. Cependant je ne laiſſerai pas cette diſcuſſion imparfaite. Je ne l'ai qu'ébauchée, je vais la continuer & la terminer. Puiſqu'il ſe trouve des philoſophes qui ſuppoſent avec confiance des qualités reconnues dans une ſeule ſorte d'Etre immatériel, génériques, propres & communes à tous les Etres diſtingués de la matiere, comme l'étendue & la ſolidité ſont propres à tous les corps; il eſt à propos d'examiner les fondemens de cette ſuppoſition, pour les mettre en état de l'abandonner ſi elle eſt gratuite, ou l'admettre moi-même ſi elle eſt fondée en raiſon. Je n'ai pas plus d'envie d'amener les autres à mon ſentiment, que d'entrer dans le leur.

## CHAPITRE XXXV.

*Syſtême de ceux qui prennent la faculté de penſer pour une propriété générique commune à tous les Etres immatériels.*

DIEU penſe, l'ange penſe, l'homme penſe, la brute penſe. La penſée en général eſt le genre auquel ſe rapportent toutes les penſées de Dieu, de l'ange, de l'homme & de la brute. C'eſt l'attribut commun, en quoi conviennent tous les Etres immatériels. Cet attribut différencié, reſtreint, déterminé dans chaque eſprit en mille manieres, conſtitue des eſprits ſpécifiquement différens; & la penſée eſt un genre qui renferme diverſes eſpeces ſous chacune deſquelles ſe rangent les individus. Dieu, l'ange, l'ame humaine, l'ame des

bêtes sont quatre de ces especes. En un mot, la faculté de penser est une perfection générique qui comprend sous soi autant d'especes qu'elle a de dégrés différens, & que ce fonds de pensée & d'activité, qui constitue l'essence de chaque esprit, est plus ou moins grand, plus ou moins fertile en pensées particulieres, plus ou moins capable d'intelligence, de sentiment & d'action. Dès que la bête a quelque pensée, elle convient avec l'homme dans l'attribut général de la pensée, qui est commun à l'un & à l'autre, mais elle en differe par des propriétés spécifiques, & parce que le fonds de pensée & d'activité qu'elle renferme, est beaucoup plus petit que celui de l'ame humaine. Dès que l'homme pense, il convient avec Dieu qui est aussi un Etre pensant, par l'attribut général de la pensée, commun à tous les deux; mais l'homme differe de Dieu par des propriétés spécifiques, & parce que le fonds de ses pensées & de son activité est restreint à certaines limites: ce qu'on ne peut pas dire de Dieu qui est un esprit infini. Ce qui met donc une différence essentielle entre Dieu & les autres esprits, ce sont les bornes de leur essence; c'est qu'ils ont un fonds de pensée limité, & dont l'espece est fixée par ces limites. Ce fonds essentiel regle & détermine à jamais la maniere de penser, & quoiqu'il soit une source féconde de modifications, il y a des manieres de penser dont il n'est pas susceptible & qu'il exclut pour toujours. Delà se tire une autre conséquence. Si ce qui distingue l'esprit créé d'avec l'esprit infini, ce sont les bornes de celui-là; si c'est le fonds de pensée qui lui est assigné, & qui, réduit à une certaine mesure, rend tel esprit capable de pensées d'une telle espece seulement, & non de toutes sortes de pensées, & laisse une distance infinie entre lui & Dieu; on peut concevoir dans le fini de la Nature pensante, une infinité de dégrés différens au dessus & au dessous de cet esprit créé, en remontant vers

l'infini de penſée qui eſt Dieu, & deſcendant vers le néant de penſée. Les divers eſprits qui poſſéderont la faculté de penſer ſelon ces dégrés différens, ſeront autant d'eſpeces différentes qui, diſtinguées l'une de l'autre par des dégrés finis, demeureront toutes enſemble infiniment au deſſous de l'eſprit infini (*).

La magie des mots a-t-elle tant de pouvoir ſur certaines perſonnes, quoique philoſophes, qu'il leur ſuffiſe d'arranger ſur le papier des phraſes compoſées de termes ſimilaires, pour mettre de l'analogie entre l'infini & le fini, & reconnoître une différence infinie entre deux ſubſtances penſantes ? Ce que l'orateur romain diſoit des philoſophes grecs, eſt bien applicable aux métaphyſiciens modernes. Il n'y a point d'opinion ſi extraordinaire que quelqu'un d'eux ne ſoutienne. Aucun n'a pouſſé, auſſi loin celle-ci, que l'Auteur de l'Eſſai philoſophique ſur l'ame des bêtes, c'eſt pour quoi je le cite préférablement aux autres. S'ils avoient avoué des attributs communs à tous les eſprits, ils n'avoient pas fait entrer les bêtes dans cette ſociété, où le miniſtre Boullier les a admiſes comme une eſpece appartenante à un même genre avec l'Etre ſuprême. L'inconvénient au reſte ne conſiſte pas préciſément dans le point qui diſtingue cet Auteur & quelques-autres avec lui. Dans le vrai, il n'y a pas plus d'incongruité à faire reſſembler la Nature Divine à celle de l'ame des bêtes qu'à celle de l'ame humaine. Ces deux dernieres étant des natures également créées, ſi Dieu reſſemble à l'une, il pourra bien reſſembler à l'autre. Un obſtacle auſſi léger que celui qui naîtroit du plus ou moins de perfection dans la faculté de penſer, n'arrêtera pas ceux qui ont ſauté ſi leſtement le plus grand empêchement, la raiſon de

(*) Voyez l'*Eſſai philoſophique ſur l'Ame des bêtes*. Partie II. Chap. III & IV, d'où cet expoſé eſt extrait preſque mot pour mot.

tous les autres, réſultant de la Nature créée en tant que créée. Ce pas franchi peut mener à des conſéquences fâcheuſes. On les entrevoit. Elles feront développées ailleurs. Indépendamment de ce qu'il s'enſuit, le véritable état de la queſtion eſt de ſavoir ſi l'intelligence eſt une propriété commune à tous les Etres que nous diſtinguons de la matiere.

## CHAPITRE XXXVI.

*Aucune raiſon plauſible ne nous porte à croire l'intelligence une propriété générique eſſentielle à tous les Etres immatériels.*

NOUS ne connoiſſons qu'un Etre immatériel; encore ne le connoiſſons-nous pas par l'idée, mais par la conſcience, non en lui-même, mais par ce que nous en indiquent ſes opérations. Nous argumentons de cet Etre & de ſes facultés à toutes les autres ſubſtances immatérielles poſſibles & à toutes leurs facultés. L'induction eſt hardie.

Il eſt évident que la diſtribution générale que nous faiſons des Etres en corps & en eſprits, c'eſt-à-dire en ſubſtances étendues, ſolides, &c. & en ſubſtances intelligentes, eſt fondée ſur la meſure de notre connoiſſance. Nous décidons qu'il n'y a que des Etres qui penſent, ou des corps qui ne penſent pas: c'eſt que nous n'avons des idées diſtinctes que de deux eſpeces d'Etres, notre ame & la matiere. Eſt-il d'un philoſophe de n'admettre que ce dont il a une idée diſtincte? Sommes-nous faits pour tout connoître? Dieu n'a-t-il pu produire des natures dont il ne nous ait donné aucune idée? Qui l'obligeoit à nous découvrir toute l'étendue de ſa puiſſance? Jettons les yeux autour de nous, levons les au ciel, fixons les ſur la terre qui nous porte, rentrons en nous-mêmes. Que de

choſes que nous ignorons, qui toutes nous obligent à confeſſer que la force de notre intellection n'eſt point la meſure de la vertu créatrice!

Je me ſuis fait une idée ſi vaſte de l'œuvre du Créateur, que de ce qu'une choſe peut être, j'en infére aſſez facilement qu'elle eſt. Cette regle n'eſt pas pour tout le monde, & ce n'eſt pas ſur notre ignorance que je prétends établir l'exiſtence des natures différentes de celles que nous connoiſſons par quelques-unes de leurs qualités. Il me ſuffit pour le préſent d'obſerver, comme par occaſion, qu'il n'eſt pas raiſonnable d'argumenter ainſi: Je n'ai aucune idée d'une ſubſtance qui ne reſſemble ni à la matiere, ni à mon ame, donc il n'y en a point de telle; ou bien: Je ſais un Etre qui n'eſt pas matiere & qui penſe, donc il eſt eſſentiel à tous les Etres diſtingués de la matiere, de penſer.

## CHAPITRE XXXVII.

### QUESTION.

*D'où vient donc que nous ſuppoſons dans tous les Etres immatériels, la même nature, ou plutôt les mêmes qualités que nous ſentons dans notre ame, ſi aucune raiſon bonne & valable ne nous y porte?*

CETTE queſtion qui m'a été faite & réitérée va me donner occaſion d'expliquer un peu plus au long ce qui n'a été qu'annoncé dans le chapitre précédent. On me pardonnera d'inſiſter ſur l'origine de nos erreurs. Elles ne ſont jamais plus frappantes qu'à leur ſource, où la ſubtilité de l'eſprit & l'éloquence des paroles ne les ont point encore revêtues d'une fauſſe apparence de vérité.

D'où vient que nous ſuppoſons dans tous les Etres immatériels, la même nature, ou plutôt les

mêmes qualités que nous ſentons dans notre ame, ſi aucune raiſon bonne & valable ne nous y porte?

### Solution.

*D'une précipitation de jugement impardonnable à des hommes cenſés; d'un enchaînement de ſuppoſitions gratuites admiſes inconſidérément.*

Le don de l'invention n'eſt pas pour l'homme: il tient de trop près à l'eſprit créateur. En garde contre l'enthouſiaſme, examinons d'un œil impartial tout ce que nous qualifions ordinairement dans la ſociété, d'inventions heureuſes, de belles découvertes, d'efforts de génie, de chef-d'œuvres de l'art; nous y reconnoîtrons des imitations ou des altérations de la Nature & de ſes produits, un heureux emploi de ſes forces, une application adroite de ſes loix, & de notre propre perfectibilité. Souvent le hazard trahit la Nature, & l'artiſte vain s'en attribue l'honneur. Quelquefois le génie obſervateur la pourſuit avec tant de conſtance qu'il la ſaiſit enfin, & le philoſophe plus vain que l'artiſte, fermant les yeux ſur les traces qui lui ont indiqué ſa marche, oſe ſe vanter d'avoir imaginé de lui-même où elle étoit. L'auroit-il diviné ſans les indices qu'elle lui en donnoit? L'artiſte opere, l'exécution eſt de lui, mais le plan étoit dans la Nature. Le philoſophe médite & combine, il trouve des réſultats, mais il ne les fait point. Les idées que l'un approfondit, & d'après leſquelles l'autre travaille, ſont toutes des copies des impreſſions qu'ils ont éprouvées. Il leur eſt impoſſible à tous les deux de penſer à un objet, à moins qu'ils n'en aient eu, ou la ſenſation extérieure, ou la perception interne.

De cette impoſſibilité où nous ſommes tous d'étendre nos conjectures au-delà des idées qui nous viennent des ſens & de la réflexion, procede une

ſeconde impoſſibilité: celle de changer le fonds de nos idées. Là où il n'y a point eu d'impreſſion, nous ſommes ſûrs qu'il n'y a point d'idée. Nous n'avons donc l'idée que des facultés dont nous avons eu l'expérience; & quoi que nous ajoutions à ces idées, quoi que nous en retranchions, de quelque maniere enfin que nous les retournions, nous n'en ferons jamais des idées de facultés nouvelles, & différentes en nature de celles que nous connoiſſons dans nous-mêmes, ou que nous obſervons dans les autres. Je me plais à revenir ſur cette conſidération, & à la préſenter ſous toutes ſes faces, la croyant une ſolution à quantité de difficultés qui ſe tiennent, la clé des meilleures preuves d'une différence de nature entre les divers ordres des Etres immatériels, & très propre ici à faire appercevoir le point de tranſition, par où l'on paſſe preſque habituellement de la contemplation de ſes propres facultés ſpécifiques, à une conjecture auſſi vaine que de ſuppoſer les mêmes facultés dans des ſubſtances incompréhenſibles.

Nos idées tirant leur origine du monde ſeul avec qui nous avons commerce, elles ſont incapables de nous en repréſenter un autre. Nos ſens n'atteignent que les apparences & les formes extérieures, l'intérieur des ſubſtances corporelles nous ſera toujours inconnu. La conſcience intime des opérations de notre ame, nous apprend ce que c'eſt que penſer & vouloir. Penſer & vouloir ne ſont que des facultés, & non la ſubſtance, de notre ame. Nous ne connoiſſons donc en tout que des qualités, tant à l'égard des corps que de l'Etre qui penſe en nous. Si notre ame ſe ſentoit elle-même plus intimement que par ſes modifications, elle n'auroit plus de doutes ſur ſon immatérialité pure: & toute diſpute ceſſeroit ſur ce point. Elle ſe ſentiroit inétendue, comme elle perçoit ſa penſée & ſa volition, ſes craintes & ſes autres paſſions, comme elle ſe ſent penſante, &c.

Si nous n'ayons point la perception de notre propre ſubſtance qui eſt nous-mêmes, eſt-il étonnant que nous n'ayions l'idée d'aucune ſubſtance hors de nous ? Cette connoiſſance eſt au-deſſus de l'humanité, & je doute qu'elle nous fût avantageuſe. Qui nous aſſurera que l'œil qui pénétreroit l'intérieur des ſubſtances, & découvriroit la configuration ſecrete des molécules élémentaires des corps, en verroit encore les apparences extérieures, celles qui nous affectent, qui ont un rapport ſi marqué avec la conſtitution actuelle de nos organes ? Nous ne concevons guere que l'œil puiſſe être tellement fabriqué, que ſes regards ſoient arrêtés par les ſurfaces, & pénetrent en même temps l'intérieur des maſſes. Peut-être que ſi nous voyions ce qui fait la chaleur du feu, nous ne la ſentirions plus, & que nous nous laiſſerions conſumer ſans nous en appercevoir. Peut-être que ſi notre ame ſentoit la méchanique des mouvemens volontaires, elle ſeroit incapable de les opérer. Nous remuons le bras ſans ſavoir comment. Pourrions-nous le ſavoir, ſans perdre la puiſſance de le remuer ? Il n'y a point de liaiſon néceſſaire entre la connoiſſance de ce mouvement & la faculté de le produire. La connoiſſance des qualités ſenſibles, telle que nous l'avons, eſt ſi imparfaite en comparaiſon de celle des ſubſtances, qu'une ſi grande imperfection ne ſe trouve probablement pas dans un ſujet ſuſceptible de la derniere connoiſſance. Si donc elles ſont incompatibles, en ſorte qu'il nous fallût perdre celle que nous avons pour acquérir celle que nous n'avons pas, ſuppoſé encore que ce troc fût poſſible, ſans qu'il arrivât un changement total dans notre être, il me ſemble qu'il nous ſeroit très préjudiciable d'obtenir une ſcience dont le ſeul avantage ſeroit le contentement d'une vaine curioſité, au prix d'une autre que nous ſavons nous être ſi néceſſaire pour notre conſervation.

Ceci n'eſt après tout qu'une ſpéculation qui ne m'arrête pas, quoiqu'elle mette dans une grande

évidence l'imbécillité des desirs qui portent l'imagination au-delà de notre compétence naturelle. La perception de l'intérieur des substances, n'est pas une exigence de notre nature, puisque nous ne l'avons pas. Nous lui avons cherché un supplément, & nous nous sommes fixés à l'idée complexe des qualités reconnues dans chaque substance, persuadés qu'elles lui étoient inhérentes & qu'elles couloient immédiatement de son essence inconnue. La collection des idées simples des qualités sensibles de la matiere, est ainsi devenue l'idée originale de la matiere; & l'idée originale de notre ame a été formée de l'amas des idées simples des facultés que nous lui avons trouvées, l'intelligence, la volonté, &c. Le sujet étendu, solide, divisible, capable de mouvement, & le sujet qui pense & qui veut, restent toujours inconnus en eux-mêmes.

Accoutumés pourtant à prendre l'idée complexe des facultés de la substance pour la substance même, & confirmés dans cette substitution par la justesse de l'application faite d'une pareille idée de la matiere à tous les corps, auxquels elle s'est trouvée convenir à merveille, la Nature n'en offrant aucun qui ne soit étendu, solide, divisible, & capable de mouvement; nous nous sommes laissés entraîner par une fausse apparence d'analogie: nous avons transporté l'idée complexe d'un esprit particulier à tous les autres: nous avons donné l'intelligence, la volonté & la mémoire à toutes les substances immatérielles, comme si nous voyions aussi clairement que ces facultés leur competent, qu'il est évident que les qualités sensibles de la matiere sont dans tous les corps, ou si, parce que toute la matiere nous semble homogene aux égards que je viens de dire, toutes les substances qui ne sont pas matiere, devoient avoir une homogénéité de nature.

Que l'on se donne la peine d'y penser murement, on se convaincra de plus en plus que cette méprise vient de notre ignorance de l'intérieur des

ſubſtances, & en particulier de la ſubſtance ſpirituelle, & de l'extrême précipitation avec laquelle nous concluons indiſcrétement de la matiere à l'eſprit, d'un Etre immatériel à tous les Etres immatériels, comme d'un corps à tous les autres corps.

## CHAPITRE XXXVIII.

### *Si la penſée eſt à l'eſprit en général, comme l'étendue eſt au corps?*

AVANT que de paſſer aux raiſons directes qui prouvent que les facultés de l'ame ſont à elle ſeule, je me rends attentif aux preuves du contraire, je les étudie & les médite avec le deſintéreſſement d'un eſprit ami du vrai. Quand le lecteur les aura peſées & appréciées avec moi, il en ſera mieux diſpoſé à mettre les miennes à leur juſte valeur.

On m'aſſure que la penſée eſt à l'eſprit en général, comme l'étendue eſt au corps. Quand on ſe borneroit à dire ſimplement: Comme l'étendue eſt au corps, ainſi la penſée eſt à l'ame humaine; je ne ſais ſi je pourrois en convenir. Eſt-il bien vrai que la penſée ſoit dans l'ame, de la maniere que l'étendue eſt dans le corps? Eſt-il démontré que, comme l'étendue eſt eſſentielle à la matiere qui ne peut être inétendue, la penſée ſoit eſſentielle à l'ame, en ſorte qu'elle ne puiſſe être non-penſante?

(*) Sur-tout dans le Chapitre IV. où je me ſuis fait ces deux queſtions:

*L'eſprit (l'ame) uni au germe ſent-il, penſe-t-il, veut-il, avant la fécondation & le développement du germe?*

*L'Eſprit (l'ame) dans le germe n'a-t-il pas même la conſcience de ſon exiſtence?*

Je les ai réſolues toutes les deux par la négative, après avoir fait

Sans me répéter, je renvoie à ce que j'en ait dit dans la physique des esprits (*).

Quant à cet autre raisonnement plus général: L'étendue est au corps, ce que la pensée est à l'esprit: l'étendue est une propriété primitive, essentielle & distinctive de la matiere, & la faculté de penser est une propriété de même nom par rapport à l'esprit: comme tous les corps sont étendus, tous les esprits sont des Etres pensans; (*q*) je le tiens pour un paralogisme de la plus grande fausseté. On ne réussira point à former une parité admissible entre l'étendue & les corps d'un côté, & de l'autre la pensée & des Etres incompréhensibles qui ne sont pas des corps. Le mot *esprit*, lorsqu'il ne désigne pas en particulier l'idée complexe de notre ame, signifie seulement ce qui n'est pas corps. Je conçois très bien qu'il ne peut pas y avoir de corps sans étendue, puisque l'idée de l'étendue fait partie de l'idée complexe du corps. Tant s'en faut que je conçoive que ce qui n'est pas corps soit nécessairement pensant, que je suis certain au contraire que la pensée n'entre point dans la négation du corps. Et, tout bien considéré, il vaudroit autant dire que le néant pense, que de soutenir que tout ce qui n'est pas corps, doit penser.

Un Etre particulier incorporel pense, donc toutes les substances incorporelles pensent: car l'incorporéité & la pensée sont une même chose, ou au moins la pensée est renfermée dans la négation de la corporéité. N'est-ce pas?

Une chose est à une seconde, comme une troisieme à une quatrieme. A la bonne-heure: je n'y

voir que l'ame préexistoit dans le germe corporel, avant la fécondation & le développement de ce germe.

(*q*) Quelques-uns ajoutent: „ Comme toutes les propriétés des „ corps sont des modes de l'étendue, toutes celles des esprits ne „ sont que des modifications de la pensée". Plus on poussera ce sophisme, plus on déraisonnera. Que veut-on dire par les modes d'un mode, & les modifications d'une modification?

vois point de répugnance: 2 eſt à 4 comme 8 eſt à 16; ou bien, comme 2 eſt à 4, ainſi 8 eſt à 16. Perſonne ne rejettera cette proportion.

Comme une choſe eſt à une ſeconde, ainſi un troiſieme eſt à ce qui n'eſt pas la ſeconde. Cette proportion-ci a beſoin d'une démonſtration particuliere, & ſi particuliere que tandis que l'on ſe bornera à énoncer le quatrieme terme inconnu pour la négation ſimple & pure du ſecond terme, la raiſon du premier à celui-ci aura beau être ſenſible & avérée, on n'en pourra rien conclurre ni pour ni contre la raiſon du troiſieme à l'inconnu. Je m'explique.

Vous dites: Comme 2 eſt à 4, ainſi 8 eſt à ce qui n'eſt pas 4. Pour démontrer la vérité de cette proportion, il vous faut prouver que ce qui n'eſt pas 4 eſt un nombre déterminé, avec qui le nombre 8 eſt dans la raiſon de 2 à 4. Tant que le dernier terme de la proportion reſtera indéterminé & purement négatif d'un des autres termes, vous ne direz rien de ſatisfaiſant à quoi l'on doive acquieſcer. Il eſt bien ſûr que le dernier ou quatrieme terme eſt quelque nombre qui n'eſt pas le ſecond: car ſi les ſecond & quatrieme termes ſe reſſembloient, les deux autres alternes ſe reſſembleroient auſſi; ce qui formeroit une proportion auſſi puérile que celle-ci, 2 : 4 :: 2 : 4. Mais il y a une infinité de nombres qui ne ſont pas le ſecond terme, c'eſt-à-dire le nombre 4, & avec qui le troiſieme terme n'eſt point dans la raiſon du premier au ſecond, de 2 à 4. Comment donc admettre cette proportion, comme 2 eſt à 4, ainſi 8 eſt à ce qui n'eſt pas 4? Elle ſera bien moins admiſſible, ſi vous prétendez donner au dernier terme toute l'étendue qu'il peut avoir, en y comprenant tout ce qui n'eſt pas le nombre 4, en un mot tous les autres nombres, celui-là ſeul excepté.

Il n'eſt pas toujours prudent de tranſporter dans une ſcience les principes & les raiſonnemens d'une autre,

autre. N'y ayant pas ici d'inconvénient à craindre, je vais poursuivre ma comparaison de la proportion géométrique avec l'analogie que l'on voudroit établir de la pensée à l'esprit, comme de l'étendue au corps.

On sent d'abord que ce terme *esprit*, ou son équivalent, *ce qui n'est pas corps*, est de beaucoup trop étendu. Dans toute proportion géométrique, le produit des extrêmes égale celui des moyens. Si j'ai les trois premiers termes, j'aurai infailliblement le quatrieme en divisant le produit des moyens par le premier: le quotien de la division sera le quatrieme terme cherché. Tout le monde sait cela. Je n'ai pas besoin d'un principe plus abstrait & plus scientifique pour connoître que ce dernier terme est nécessairement déterminé, un tel nombre particulier, le quotien de la division du produit des moyens par le premier terme. Je ne dirai donc pas: Comme 2 est à 4, ainsi 8 est à tout nombre qui n'est pas 4; puisque multipliant les moyens, c'est-à-dire 8 par 4, & divisant le produit 32 par le premier terme 2, je ne trouve que le nombre 16 qui soit double de 8, comme 4 l'est de 2. Cependant il y a une infinité d'autres nombres que ce nombre 16, qui ne sont pas le nombre 4, & dont aucun n'est avec 8 dans le rapport de 4 à 2.

Appliquant cette méthode à l'autre proportion: Ce que l'étendue est au corps, la pensée l'est à toute substance qui n'est pas corps; j'en apperçois d'abord le défaut. Il consiste dans la trop grande étendue du dernier terme. Pour rendre la proportion juste, ce terme doit être autrement désigné & déterminé que par une pure négation qui ne fixe rien. Sans doute, il ne s'agit pas ici de rapports numéraires, mais de relations métaphysiques. Je ne veux pas aussi que ce quatrieme terme soit le quotien du produit des moyens divisé par le premier terme. En est-il moins vrai que, si la pensée peut

être l'attribut diſtinctif de quelque ſorte de ſubſtance, comme l'étendue l'eſt de la matiere, ce ne ſera que d'une ſorte particuliere & déterminément telle, & non pas de toutes les ſortes de ſubſtances qui ne ſont pas matérielles? Il n'y a aucune contradiction à reconnoître parmi tout ce qui n'eſt pas matiere, un nombre immenſe de différentes ſortes de ſubſtances, tant au deſſus qu'au deſſous de la ſubſtance penſante, avec qui la penſée n'ait point le rapport de l'étendue à la matiere. Il y en a à vouloir que toute la variété des ſubſtances ſe réduiſe à deux, la ſubſtance étendue, & la ſubſtance penſante. Il y en a à vouloir que toutes les modifications des ſubſtances qui ne ſont pas matérielles, ne puiſſent être que des ſortes de penſées.

---

## CHAPITRE XXXIX.

„ *Suppoſant que, comme la propriété de l'étendue eſt*
„ *au corps, ainſi la faculté de penſer ſoit à l'ame:*
„ *ſuppoſition admiſe par un très grand nombre d'habiles gens; ne pourroit-on pas ſuppoſer encore*
„ *que comme la faculté de penſer eſt à l'ame,*
„ *ainſi quelque attribut eſt aux autres ſubſtances*
„ *immatérielles ſupérieures à l'ame, & en inférer*
„ *que cet attribut eſt une ſorte de penſée?"*

JE ne riſque rien d'admettre la premiere ſuppoſition après en avoir montré la fauſſeté, & j'y ai d'autant moins de répugnance, que cette ſuppoſition ne mene à aucune conſéquence pareille à celle qu'on en voudroit tirer. Le grand nombre d'habiles gens qui ſuppoſent que la faculté de penſer eſt à l'ame ce que l'étendue eſt au corps, ne prétendent pas que la faculté de penſer, ni la penſée, ſoit une ſorte d'étendue. Quand j'accorderois donc que quelque attribut eſt aux ſubſtances immatérielles ſupérieures

à l'ame, ce que la faculté de penſer eſt à l'ame, on manqueroit encore de raiſon ſuffiſante pour en inférer que cet attribut fût une ſorte de penſée, ou, pour parler plus exactement, une propriété ſemblable à la faculté de penſer.

## CHAPITRE XL.

### *Des Natures Plaſtiques.*

De quels avantages la philoſophie moderne eſt-elle redevable au Cartéſianiſme, qui ne ſoient balancés par l'opiniâtreté de quelques Cartéſiens outrés à ne reconnoître qu'une ſorte d'Etres immatériels? L'échelle des natures feroit-elle donc moins graduée que celles des eſpeces d'une même nature?

Je ſuis peut-être le premier qui parle de ſubſtances immatérielles non-penſantes, douées de facultés d'un ordre ſupérieur à la penſée. Mais on parloit avant moi de natures immatérielles, incapables de ſentir & de raiſonner, n'ayant pour appanage qu'une activité intérieure, aveugle, néceſſaire, & bornée à une certain façon d'agir, ſans connoiſſance de leur action, de ce quelle faiſoient, ni de la maniere dont elles le faiſoient.

L'examen de ce que peuvent être ces ſubſtances actives quoique aveugles: la diſcuſſion des raiſons qui ont porté Cudworth & d'autres à en ſoutenir l'exiſtence, & à les croire néceſſaires à la formation des plantes & des animaux: le détail de la méchanique ingénieuſe avec laquelle on les fait agir ſur la matiere pour l'organiſer, en vertu d'un rapport établi entre leur action & les diſpoſitions de certaines parties de la matiere propres à s'y prêter convenablement: rien de tout cela n'importe à mon

ſujet. Je ne rappelle ici les natures plaſtiques, que comme un exemple d'Etres immatériels non-penſans, & conſéquemment d'une nature différente de notre ame.

---

## CHAPITRE XLI.

*Que les différens dégrés de la penſée ſont inſuffiſans à établir des différences ſpécifiques entre les eſprits.*

On ſe montre bien peu naturaliſte en ſoutenant que les différens dégrés de la penſée, ou l'étendue diverſe de l'intelligence, établiſſent des différences ſpécifiques entre les eſprits. J'aimerois autant entendre dire que la diverſité des viſages partage le genre humain en claſſes ſpécifiquement différentes ; & l'on trouveroit autant de claſſes que d'individus : au moins on n'a pas encore rencontré deux figures dont les traits fuſſent parfaitement reſſemblans. La variété des eſprits eſt auſſi grande parmi les hommes. Où ſont les deux ames dont les penſées ſoient ſi exactement les mêmes, que l'une & l'autre puiſſent en changer mutuellement, ſans y remarquer de différence. La variété des ames, comme celle des viſages, n'eſt qu'un accident. L'ame ſubordonnée au corps pour l'exercice de ſes facultés, ſuit la température des ſolides & des fluides qui les arroſent. La même cauſe qui nuance la teinte de la peau, & les linéamens de la figure, varie l'organiſation du cerveau, & modifie les opérations de l'eſprit qui y ſiege. Toutes les ames humaines ſuppoſées de la même nature, nous ne voyons guere ce qui pourroit mettre de la variété entre elles, ſinon la différence des organes auxquels l'exercice de leurs facultés eſt attaché, & qui peuvent en conſéquence des loix de l'union, le reſſerrer ou l'étendre. Nous ne ſoupçonnons pas d'autre cauſe d'où

elle procede. Ce n'eſt pas que les eſprits purs de la même nature, ne puiſſent être auſſi modifiés dans leurs propriétés reſpectives, par une cauſe que nous ignorons. Mais quant à la faculté de penſer, le plus parfait dégré d'organiſation dans le ſiege corporel de l'ame, ſemble devoir donner la plus parfaite intelligence, comme la plus foible eſt le fruit de l'organiſation la plus groſſiere. Si l'on m'objecte qu'il s'enſuivroit que l'ame hors du corps ne penſeroit plus, je réponds que l'ame ſéparée du corps n'a plus l'inſtrument qui la faiſoit penſer, & que s'il eſt de ſa nature de ne penſer que dépendamment du corps, ainſi qu'il me le paroît, elle ne penſera point ſans moyen de penſer. Elle peut avoir des facultés différentes de l'intelligence, qu'elle ne deploie point dans ſa priſon matérielle, & qu'elle déploiera au ſortir de cette vie. Ne concevant pas ce que l'ame eſt dans un état dont je n'ai pas l'idée, il m'eſt permis de raiſonner ſur ce qu'elle eſt dans l'état actuel que je connois un peu.

Les botaniſtes lorſqu'ils ont imaginé de diſtribuer les plantes en genres & en eſpeces, ne ſe ſont pas arrêtés à de ſimples accidens de grandeur, comme eſt la différente étendue de la penſée par rapport aux Etres penſans. Tournefort, le ſeul qui s'eſt aviſé de mettre de la diſtinction entre les herbes ou ſous-arbriſſeaux, & les arbriſſeaux ou arbres, quoiqu'ils euſſent le caractere du même genre ſelon les principes de ſa méthode, a été contredit en ce point par tous les autres qui n'ont pas jugé que leur grandeur différente fût une raiſon d'en multiplier les eſpeces, quand ils n'avoient que cela de particulier. Ni Genner, ni Colonne, ni Vaillant, ni Juſſieu, ni Linnæus, &c. n'ont cru que les dégrés de grandeur dans les parties ou propriétés des plantes, puſſent en différencier les genres & les eſpeces. Pour rendre la choſe plus ſenſible, je vais expoſer ſuccinctement le fonds du plus nouveau ſyſtême: celui de Mr. Guettard.

L'idée de ce nouvel ordre botanique eſt priſe des parties les plus fines des plantes, de leurs glandes & de leurs poils ou filets. La variété de ſtructure dans les uns & dans les autres, & non celle de leur grandeur, donne lieu à ſept claſſes, parce qu'il y a des glandes de ſept formes différentes, & à vingt genres parce que cet habile botaniſte a obſervé des filets ou poils de vingt ſortes bien caractériſées. 1. Les glandes miliaires aſſez ſemblables à celles de ce nom dans les animaux, forment la premiere claſſe qui comprend le pin, le ſapin, &c. 2. Les glandes véſiculaires reſſemblent à de petites veſſies qui ſeroient formées ſur un animal par une liqueur extravaſée entre l'épiderme & la peau: telles ſont celles des orangers, des mirtes & autres. 3. Les feuilles des fougeres offrent de petites lames circulaires ou oblongues, qui s'y élevent en forme d'écailles: on les nomme glandes écailleuſes. 4. Les plantes à fleurs labiées ont des glandes globulaires qui ſe trouvent dans de petites cavités plus ou moins ſphériques comme les glandes elles-mêmes. 5. Les glandes lenticulaires, en forme de lentille ronde ou oblongue, ſe montrent ſur le bouleau & autres. 6. Les pêchers, les abricotiers, les acacia, les granadilles, ont des glandes à godet, c'eſt-à-dire, qui en s'ouvrant forment une eſpece de taſſe ou de godet. 7. Enfin les glandes utriculaires ſont des eſpeces d'utricules dont les tiges & les feuilles des joubarbes & des reſeda ſont chagrinées; elles s'élevent au deſſus de la ſurface des feuilles, comme les puſtules ſur la peau des hommes attaqués de la maladie appellée porcelaine.

On voit que dans toutes ces différences il n'eſt fait aucune mention de la grandeur ni de la peti- teſſe des glandes. Il n'en eſt pas plus queſtion dans le détail des filets ou poils des plantes. On les diviſe ſeulement en filets à mamelon globulaire, filets cylindriques, filets coniques, filets en poinçon, filets en larme batavique ou en maſſue, filets

à cupule, filets en aiguille courbe, filets en crosse, filets en hameçon, filets en crochet, filets en y-grec, filets en navette, filets en alêne, filets articulés, filets à valvules, filets grainés, filets à nœuds ou nouveux, filets à goupillons, filets en plumes, filets en houppe (*).

Dans la distribution du regne animal en ses especes, a-t-on jamais pensé à prendre une propriété particuliere de l'animal, commune à tous les animaux, & à la graduer, pour tirer de ces différens dégrés, l'idée d'autant d'especes animales? Ce seroit, sans contredit, la plus vaine de toutes les méthodes. Elle n'auroit pourtant rien de plus extraordinaire, que celle de ceux qui différencient les esprits par les dégrés seuls de la pensée.

Ils vont jusqu'à prétendre que la diversité spécifique des esprits selon le plus & le moins d'étendue de leur intelligence, est un fait plutôt qu'une hypothese. Ils apportent en preuve l'ame des bêtes qui pense réellement, selon eux, mais dont la connoissance est circonscrite, disent-ils, par un cercle très étroit d'idées qu'elle ne passe point. L'intelligence de l'ame humaine s'éleve plus haut: cette espece-ci raisonne, connoît les Etres moraux, contemplent des vérités qui passent la portée des especes inférieures. Il y a aussi des vérités auxquelles l'esprit de l'homme ne peut atteindre, parce qu'elles ne se découvrent que par des dégrés de pensée dont il n'est pas susceptible. Au dessus de l'homme, il y a de purs esprits qui connoissent ce qu'il ignorera éternellement: ils ont une plus grande force de pensée que lui, laquelle monte encore par dégrés, & forme des especes d'intelligences les unes supérieures aux autres, jusqu'à la derniere espece, l'intelligence infinie qui est Dieu.

---

(*) Histoire & Mémoires de l'Académie Royale des Sciences de Paris, année 1745.

S'il eſt quelque choſe dans cet expoſé, qu'on doive regarder comme un fait, c'en eſt la moindre partie, cela ſeul qui regarde l'eſprit de l'homme. Tout le reſte eſt conjecture & mépriſe. A-t-on vu ce qui ſe paſſe dans l'intérieur des bêtes, pour aſſurer qu'elles penſent?

Leurs actions annoncent un principe au-deſſus de la matiere: donc c'eſt une ame penſante...

Suppoſition gratuite, concluſion mal tirée! Leurs actions annoncent un principe au-deſſus de la matiere?.. Je ſuis bien éloigné d'être machiniſte à la façon de Deſcartes, mais ne ſachant pas tout le parti que celui qui a fait ce qui n'étoit pas, peut tirer de la matiere qui eſt, je ne déciderai point affirmativement que tout ce qui eſt appellé la ſcience des bêtes, ne puiſſe procéder d'un principe matériel. Je ſuppoſe qu'elle n'en procede pas; faut-il qu'elle ait pour cauſe une ſubſtance penſante juſqu'à un certain dégré? Je ne connois que la penſée de mon ame. Quelque foible, imparfaite & bornée que vous la ſuppoſiez dans un chien ou un ſinge, elle étoit encore moindre dans moi, aux premiers jours de mon enfance. Ainſi j'étois alors d'une eſpece au-deſſous du chien & du ſinge, & aujourd'hui je leur ſuis ſupérieur. Quelle confuſion dans l'échelle des eſprits, dont une eſpece ſe trouve tantôt plus haut & tantôt plus bas qu'une autre, ſelon qu'elle porte le caractere du genre plus ou moins marqué! Qu'elle montre bien l'inſuffiſance de cette diſtinction!

S'il y a, dans la brute, un principe immatériel, il a des facultés qui lui ſont propres, & qui ſont très différentes des nôtres. On prend les unes & les autres pour des dégrés d'une même faculté. Sur quel fondement? Je l'ignore. Mais je ſais qu'on s'efforce en vain d'établir cette différence ſpécifique ſur les dégrés de la penſée. C'eſt comme ſi l'on vouloit que la ſenſibilité parmi les hommes les partageât en eſpeces diverſes, dont

la premiere feroit remplie par ceux de la fenfibilité la plus délicate, & la derniere par les hommes du fens le plus obtus; ou que dans la progreffion naturelle des nombres, chacun d'eux fût d'une efpece différente du précédent, parce qu'il s'éleve d'une unité ou d'un dégré fur lui.

Les efpeces font des incommenfurables, fi j'ofe m'exprimer ainfi. C'eft le propre de la différence fpécifique. Toute étendue, pour grande qu'elle foit, peut fe mefurer par une moindre, & celle-ci fe répéter en entier ou en partie jufqu'à égaler l'autre, jufqu'à la furpaffer. Il en eft de même de la grandeur numérique, qui toujours mefurable par la plus petite, n'en differe que numériquement. Les efpeces ont un autre diftinctif. Dans la méthode de Tournefort, toutes les plantes ont des fleurs, mais chaque efpece a des fleurs différentes de toutes les autres. La grandeur des fleurs n'y entre pour rien, de forte que deux plantes avec des fleurs de la même grandeur font des efpeces diftinctes & très bien caractérifées, tandis que d'autres qui n'ont que des fleurs imperceptibles & vifibles feulement au microfcope, fe trouvent de la même efpece que de grands arbres à fleurs hautes & larges.

Qu'on ne fe figure donc pas l'échelle des fubftances immatérielles, graduée de telle maniere que chaque efpece ait tout ce qu'a l'efpece inférieure, & quelque chofe de plus. S'il étoit ainfi, comme les individus commencent d'exifter au moindre terme poffible, qu'ils n'ont pas d'abord toute la perfection de leur efpece, mais qu'ils l'acquierent graduellement, on feroit réduit à admettre une très grande abfurdité, favoir que chaque individu changeroit d'efpece à chaque moment de fon exiftence auquel fes facultés croîtroient.

Je vais entrer dans une autre confidération à laquelle on n'oppofe que des paralogifmes.

Qui que vous foyez, qui dites que les bêtes pen-

ſent, & que tous les eſprits ſe reſſemblent en nature, en ne déſignant pas autrement cette reſſemblance que par l'attribut commun de la penſée, je raiſonne ſelon vos principes. Je veux prouver par eux ſeuls que ſi l'ame des bêtes penſe réellement & en rigueur métaphyſique, il vous eſt impoſſible de me démontrer qu'elle ne puiſſe pas penſer auſſi parfaitement que les hommes & les anges. Les eſpeces doivent néanmoins avoir des bornes qu'il ne ſoit pas en leur pouvoir de franchir, afin qu'elles ne puiſſent ſe confondre.

Nos ames ſouffrent beaucoup de l'imperfection de nos organes. Notre intelligence eſt reſerrée, engourdie, arrêtée par la foibleſſe de notre cerveau dans le premier âge, par ſa diſtenſion dans le ſommeil, par les vapeurs qui s'y élevent après le repas, par la contraction & le tiraillement de ſes fibrilles pendant le délire. Vous en convenez. Vous ajoutez qu'elle n'eſt pas capable, dans l'économie actuelle, de bien des connoiſſances qu'elle aura, quand une fois elle ſera dégagée de cette maſſe corporelle qui l'enveloppe. Reſtons-en là. A force de s'appeſantir ſur une matiere on riſque de l'embrouiller.

En ſuivant votre raiſonnement, je dis: L'ame qui montre plus de jugement, plus de raiſon, plus de génie, eſt celle qui réſide dans un cerveau plus artiſtement organiſé. Elle en déploieroit beaucoup moins avec des organes plus groſſiers. Dans une machine ſemblable à celle des bêtes, elle n'en montreroit pas plus qu'une bête. Vous devez m'accorder la poſſibilité de cette progreſſion deſcendante. L'aſcendante eſt auſſi poſſible. L'ame des bêtes ſouffre de la groſſiéreté de l'inſtrument par lequel elle penſe. Avec des organes plus ſubtils & plus déliés, elle déploieroit plus de perfections. Dans un cerveau de la trempe de celui de Leibnitz, elle ne lui céderoit en rien pour la profondeur & la force du raiſonnement. Elle s'élevera encore fort

au-dessus d'un si grand génie, quand elle quittera la machine grossiere qu'elle anime à-présent.

Je poursuis: Lorsque les ames des bêtes & celles des hommes auront dépouillé les unes le corps qui les tient au-dessous de l'humanité, les autres celui qui les rend inférieures à la spiritualité pure, elles se ressembleront en tout, ayant les mêmes perfections au même dégré. D'où viendroit le plus ou moins d'étendue de leurs facultés, s'il y en avoit? Seroit-ce de leur nature? Point du tout, car vous les dites de la même nature. De leurs bornes? Qu'est-ce que cela signifie? Les bornes ne viennent point des bornes. Les facultés des Etres, avec les limites de ces facultés, ont leur principe dans la nature même des Etres: j'entends leurs bornes essentielles, & non pas leur plus ou moins de développement que des accidens peuvent occasionner. D'où je conclus qu'il ne peut pas être essentiel à la même nature, d'être ici plus bornée dans ses facultés, & là plus étendue. S'il arrive qu'elle se montre plus parfaite dans un individu que dans un autre, la cause en est accidentelle. Ensuite, comme cet accident n'est que passager, dès qu'il cessera, la nature se fera voir au même dégré de perfection dans les deux.

Une différence spécifique est une différence essentielle & invariable. Il n'y a point de différence essentielle entre deux essences semblables. Toute différence casuelle peut croître, diminuer, & doit s'évanouir tôt ou tard.

Je vous écoute. Vous dites que l'ame des bêtes peut penser dans un autre ordre, & d'une autre maniere que la nôtre: de sorte que la plus haute pensée de la brute, soit toujours inférieure à nos pensées...

Vous vous tendez un piege à vous-même pour vous y laisser prendre. Expliquez-moi ce que signifient ces mots, *penser dans un autre ordre & d'une autre maniere que le seul ordre & la seule façon de penser que vous conceviez*? Ce mot *penser* est une

copie verbale d'une idée que votre eſprit ſe forme d'après telle opération ou modification de lui-même. Il n'exprime que la penſée de l'ordre & de la façon de la vôtre. Dire que les brutes penſent dans un autre ordre que vous, c'eſt dire qu'elles ne penſent point, parce que ce mot *penſer*, dans votre bouche, eſt incapable d'exprimer une ſorte de penſée que vous ne connoiſſez pas. Vous vous rapprochez de mon ſentiment ſans le vouloir: tel eſt l'empire de la vérité. Une faculté d'un ordre & d'une ſorte différente d'une autre faculté, ne reſſemble pas à celle-ci en nature, & en differe plus intimement que par des dégrés d'extenſion. Ainſi accordez vous. Ou bien dites que les bêtes penſent naturellement dans le même ordre & de la même maniere que vous penſez, avec la ſeule diſtinction accidentelle que l'organiſation diverſe de vos cerveaux reſpectifs met entre le développement de vos eſprits, tant qu'ils y reſtent attachés, laquelle s'évanouira au ſortir de vos corps. Ou bien, convenez que ce qui vous ſemble, en eux, un dégré d'intelligence au deſſous de la vôtre, eſt une faculté différente en nature de l'intelligence. Au reſte l'un & l'autre parti menent directement à conclurre que la différence ſpécifique des eſprits n'a pas pour fondement les dégrés d'une même faculté.

S'il y a des vérités qui ſurpaſſent la portée de l'eſprit humain, & qui ſe manifeſtent à d'autres eſprits, ce n'eſt pas qu'il manque au premier des dégrés d'intelligence pour y atteindre, qui ſe trouvent dans les autres. C'eſt plutôt qu'elles paſſent toute intelligence, & que la connoiſſance n'en peut être acquiſe que par une faculté ſupérieure à l'intelligence. L'ignorance de ces vérités eſt pour l'eſprit humain un accident, ou une néceſſité. N'eſt-ce qu'un accident? Elle diſparoîtra donc dans une ſituation plus heureuſe que l'état préſent: car rien n'eſt fait en vain. Alors deux eſpeces ſeront confondues, l'intelligence de l'homme ſera au dégré

de celle de l'eſprit pur. Cette ignorance eſt-elle une néceſſité? Elle a donc ſa raiſon dans le principe même de l'intelligence. Et plus j'y réfléchis, plus je me démontre qu'un principe qui ignore naturellement & néceſſairement telles vérités, differe en nature d'un autre principe qui les connoît naturellement. Quand on m'aura prouvé avec autant de clarté, que de deux principes naturellement ſemblables, il eſt de la nature de l'un d'ignorer ce qu'il eſt de la nature de l'autre de connoître, je reſterai indécis entre deux contradictoires également lumineuſes.

## CHAPITRE XLII.

*Que la faculté de penſer eſt une propriété ſpécifique & propre de notre ame ſeule.*

NOTRE ame eſt pour nous comme ces objets qui échappent à une trop grande diſtance, ou que l'on voit confuſément lorſqu'ils ſont trop près. Si détournant les yeux de ce qui ſe paſſe dans notre eſprit, nous voulons l'obſerver dans celui des autres hommes, qui lui reſſemble, notre vue ne va pas ſi loin. Si donnant dans l'autre excès, nous cherchons à voir notre ame dans elle-même, nos yeux éblouïs n'apperçoivent plus rien. Le milieu convenable pour la bien voir, c'eſt la méchanique de ſes opérations. J'en ai donné les principes dans la quatrieme partie: Je ſuppoſe que le Lecteur ſe les rappelle. Je vais les employer à examiner comment notre ame eſt modifiée, ce que c'eſt que penſer, ce qu'il faut pour penſer : le réſultat de ces obſerſervations nous ménera à conclurre que des Etres qui n'ont pas l'inſtrument ou le moyen de penſer, ne penſent point.

Les opérations de l'ame s'exécutent toutes à l'aide des organes du corps. Il n'en faut excepter aucune. On ne conçoit pas comment elle pourroit penser sans ces organes qui lui servent encore à connoître que sans leur secours elle ne recevroit aucune impression extérieure ni intérieure. Il n'est pas probable qu'elle pensât avant le premier développement organique du germe corporel. Nous n'imaginons pas qu'elle pût penser alors. Elle pensoit d'une maniere enfantine dans les organes de l'enfance : ses pensées ont acquis de la force, de la solidité, & de la consistance avec eux. Elle a déliré dans les dérangemens du cerveau. Elle sent, voit, goûte, touche, entend & pense diversement, en raison de la diversité des sens. Leur foiblesse l'abbat : leur agitation la trouble : leur desordre la rend furieuse : elle se calme avec eux. Elle juge diversement sur le différent rapport des sens. En un mot, elle connoît par le ministere des sens. Son intelligence ne se conçoit point sans une affinité très proche avec l'organique du corps, ni l'exercice de cette faculté sans une dépendance totale de l'appareil fibrillaire du cerveau.

Je ne suis point tenté de confondre deux choses aussi différentes que mon ame & mon corps, ni leurs modifications respectives. Il me semble seulement que la pensée ne se peut concevoir sans une liaison au corps, puisqu'elle n'existe que dépendamment du corps, quoiqu'elle ne soit pas dans le corps. De-là la notion que nous avons de la pensée, porte un certain caractere corporel, qui en est absolument inséparable, & lui est intrinséquement inhérent.

Cette matiere est un grand sujet de méditation. Quiconque aura la force de l'approfondir, sentira que s'il perdoit son corps, il perdroit l'unique moyen pour lui de penser qui lui soit connu. Il sentira, même en distinguant la pensée de l'instrument de la pensée, qu'elle n'existe que par lui (non dans

lui), & qu'elle n'exifteroit pas fans lui. Et infailliblement il terminera ainfi fa méditation philofophique: La notion que j'ai de la penfée, me la repréfente comme le produit d'un efprit uni à un corps, en d'autres termes, comme la modification d'un efprit, opérée par l'entremife d'une portion de matiere qu'il anime. Donc cette notion, la feule que je puiffe avoir de la penfée, ne convient qu'à l'ame humaine, & n'eft en aucune façon, applicable à des Etres qui n'ont point de corps.

Nous ne rangeons parmi les animaux que les Etres dans qui nous appercevons le caractere de l'animalité, quelle que foit la combinaifon des idées qui forment cette marque diftinctive. Quel que foit encore le caractere qui diftingue l'homme des autres animaux, nous ne mettons au rang des hommes que ceux qui le portent. Pourquoi s'écarter de cette regle dans la diftribution des efprits? Puifque nous n'appecevons la penfée que dans une feule efpece, ne feroit-il pas naturel de la regarder comme particuliere à cette efpece dans laquelle on ne doit pas admettre des efprits qui, loin de nous être connus comme penfans, manquent vifiblement d'une condition requife pour penfer. Jufqu'à ce que nous ayions commerce avec les efprits purs, jufqu'à ce que nous fachions qu'ils penfent réellement, craignons de leur attribuer ce qui n'eft que dans nous.

On conviendra affez en général que les efprits purs ne peuvent être modifiés d'aucune façon humaine. Cet aveu me fuffit. La penfée eft une modification de l'homme. Concluez.

Toutes les opérations de notre ame portent le caractere du corps qui influe fi fortement fur elles. Des opérations purement fpirituelles n'ont pas ce caractere: elles en ont un autre qui nous eft inconnu à la vérité, mais qu'il n'eft pas plus légitime de confondre avec celui de notre penfée, que de prétendre que ce foit une même chofe d'exifter avec un corps & d'exifter fans corps. Les facultés, dont

des opérations si dissemblables sont l'exercice, ont la même différence caractéristique entre elles ; & je la crois plus solidement établie que par les dégrés d'une même faculté, dont nous avons vu l'inaptitude à cet effet.

Il ne faut pas supposer qu'il soit nécessaire d'avoir une idée de l'espece des facultés de ces esprits purs, pour la juger différente de celle des nôtres, ni se flatter qu'il suffise de l'imaginer semblable intrinséquement, & plus parfaite dans la forme, pour s'assurer qu'elle l'est véritablement. Quant à ce dernier point, l'imagination ne conduit à rien, lorsqu'il s'agit de choses que l'expérience réelle ne découvre point. Du reste, je connoîtrois aussi bien l'espece des facultés de l'esprit pur, que celle des miennes, & je n'en serois pas plus sûr de leur différence spécifique, puisqu'elle résulte de celle qu'il y a entre se modifier dépendamment d'une machine organisée, & se modifier sans cette machine.

Ce que je proposois au commencement de ce chapitre sous la forme d'un soupçon & d'une probabilité, devient à présent une vérité démontrée. La pensée n'est pas un produit de l'esprit seul, mais la modification d'un esprit par le ministere organique d'un corps qui lui est approprié. Pour nous en mieux assurer, analysons la pensée : résolvons-la, pour-ainsi-dire, en ses parties élémentaires.

CHA-

## CHAPITRE XLIII.

*Suite.*

*Recherches particulieres ſur l'idée que nous avons de l'intelligence, & les élémens dont elle eſt formée. Ce qu'elle préſente réellement à l'eſprit.*

Je m'arrête volontiers aux queſtions intéreſſantes qui ont rapport à mon ſujet. J'inſiſte avec une application & un goût particuliers ſur celles que je crois les plus eſſentielles. La crainte de me tromper, & le reſpect que je dois au public, m'en font un devoir.

*Origine de l'idée que nous avons de l'intelligence: élémens dont elle ſe forme.*

N'appercevant pas les facultés des Etres en elles-mêmes, nous les ſaiſiſſons par leurs effets. Notre intelligence, quoique notre propre faculté, ne nous eſt connue que par l'exercice que nous en faiſons. Ce ſont ſes actes ſeuls, comme appercevoir, croire, douter, affirmer, nier, & autres, qui nous la manifeſtent. Si nous n'avions jamais exercé notre faculté de penſer, nous ne la connoîtrions pas, & nous la connoiſſons ſelon l'étendue & la proportion de ſes actes. Quand nous aurions le pouvoir d'acquérir beaucoup plus d'idées & de connoiſſances que nous n'en avons acquiſes, nous ne ſentirions pas cette capacité, ou le ſurplus de cette capacité que nous n'avons pas éprouvé. Les actes réfléchis de notre intelligence, ſont les premiers élémens de l'idée que nous avons d'une telle faculté. Conſidérons un inſtant ces actes & leurs appartenances.

J'y apperçois beaucoup de phyſique. Ils ne partent pas de la ſubſtance corporelle, comme de leur

principe productif. A cela près, ils y sont liés d'une maniere si intime qu'ils ne se déploient que par son concours; de sorte que l'influence des organes sur ces actes doit être mise encore au rang des élémens qui composent notre idée de l'intelligence. C'est ce qui m'a fait appeller ailleurs les fibres du cerveau, des fibres intellectuelles, c'est-à-dire non des fibres qui pensent, mais des fibres qui font penser l'ame. Elles la font si bien penser, que sans de tels organes elle ne penseroit point. La pensée n'est pas une opération organique en ce sens que les organes pensent. Elle l'est en ce sens que la faculté dont elle est un acte, est mise en action par les organes corporels.

Pour tout dire en peu de paroles, nous n'aurions aucune idée de l'intelligence, si nous n'avions jamais pensé, & nous n'aurions jamais pensé sans organes.

Qu'on se livre aux abstractions. Que l'on s'efforce de concevoir la faculté de penser, sans le rapport de dépendance, ou de correspondance, qu'elle a avec le corps. On n'y réussira pas. Cela n'est pas plus possible que de faire penser l'ame sans l'intervention de la seule cause capable de la faire penser.

La pensée est une impression des objets extérieurs, reçue dans l'ame à la faveur des sens, ou une réflexion de l'ame sur une impression de cette espece. C'est la loi de l'union harmonique des deux substances, qu'il ne se passe rien dans l'ame qui n'ait sa raison dans le plan du cerveau. Le cerveau est aussi nécessaire à l'ame pour pour penser, que la faculté même de penser. L'exercice de celle-ci dépend entiérement de l'autre; & quand la puissance n'agit pas immédiatement par elle-même, mais par un moyen, ce moyen est aussi nécessaire à l'acte que la puissance. On pourroit donc définir l'intelligence, la faculté de penser dépendamment de l'appareil organique du cerveau. Séparez l'ame de cet-

organe, elle ne recevra plus d'impreſſions, elle ne réagira plus ſur ces impreſſions, elle ne penſera plus. La penſée n'eſt rien, ſi elle n'eſt pas le réſultat d'une impreſſion des organes ſur l'ame, ou la réaction de l'ame ſur une telle impreſſion, ou le ſentiment de l'une & de l'autre.

Enfin que l'on enviſage le ſujet qui m'occupe ſous toutes les faces imaginables, ou reconnoîtra toujours, pourvu qu'on ne s'aveugle pas, que les élémens de notre idée de l'intelligence, ſont les actes de cette faculté, & leur dépendance entiere & néceſſaire de l'organique du corps, auquel ils tiennent auſſi abſolument qu'à leur cauſe productrice, quoique d'une maniere différente; puiſque leur cauſe eſt impuiſſante par elle ſeule, & tout-à-fait inhabile à produire tel effet ſans le miniſtere des ſens.

*Ce que notre idée d'intelligence préſente réellement à l'eſprit.*

Cette ſeconde conſidération tire de grandes lumieres de la précédente. L'idée que nous avons de l'intelligence, nous repréſente la faculté d'appercevoir, croire, douter, nier, affirmer, & d'avoir toutes les autres ſortes de penſées que nous avons eues. Elle ne nous repréſente pas cette puiſſance ſous une autre forme que celle qu'elle a, & que nous avons éprouvée. C'en eſt une copie fidele, qui rend tous les traits de ſon original, ſans les altérer, ſans y ajouter, ſans en rien retrancher. Indépendamment de l'intuïtion interne de cette idée qui n'y démêle rien d'étranger aux actes de la puiſſance & à la maniere dont ils ont été produits, ſi elle contenoit autre choſe, d'où lui feroit-il venu? L'écho ne répete point des paroles qui n'ont pas été prononcées. Le miroir des eaux n'offre à la bergere qui s'y regarde, que les graces naïves qu'elle a. Ainſi l'idée que nous avons de la faculté de penſer, nous la peint telle précisément, & de la maniere que

nous l'avons exercée, c'eſt-à-dire comme la puiſſance d'appercevoir, de connoître, de juger, de penſer en un mot par l'intermede d'un corps.

Voyons encore les choſes de plus près, ſi nous pouvons. L'intelligence en elle-même eſt bien la force de produire des penſées. Mais nous ne connoiſſons pas l'intelligence en elle-même. Elle nous eſt notifiée par ſes effets: nous concluons de l'acte à la puiſſance. Si nous voyions l'intelligence en elle-même, cette vue nous y découvriroit non ſeulement les penſées que nous avons eues, mais auſſi toutes celles que nous pouvons avoir, ce qui n'eſt pas. L'idée que nous nous en formons n'eſt pas priſe de ce que telle faculté eſt dans ſoi. Elle ſe compoſe plutôt de ce que ſes actes nous en apprennent, ainſi que je viens de le dire. Dès lors elle nous repréſente moins la faculté de penſer, que les différens produits d'une telle puiſſance. Et dans cette expreſſion *la faculté de penſer*, le mot *penſer* eſt plus clair, que celui de *faculté*, parce que nous penſons & que nous avons le ſentiment de notre penſée. Mais nous n'avons point celui de la vertu par laquelle nous penſons, & d'ailleurs rien ne nous en donne l'idée. Si pourtant cette vertu ſe laiſſe ſaiſir par quelque endroit, c'eſt moins par la maniere dont elle eſt dans l'ame, que par ce qui l'aſſervit au corps pour la production de ſes effets. Toutes ſes opérations portent la marque de cette ſervitude, mieux empreinte que le caractere de l'Etre immatériel de qui elles ſont.

Nous voilà entraînés à une concluſion qui ne ſera peut-être pas du goût de tout le monde, de ceux ſur-tout qui s'en tiennent à une métaphyſique ſuperficielle pour s'épargner la peine d'approfondir. Faute d'obſerver d'une juſte diſtance ce qui ſe paſſe dans notre ame, nous ignorons ce que c'eſt que la penſée, & l'ignorance nous mene à l'attribuer fauſſement aux eſprits purs. Quand on nous parle d'intelligence, nous voudrions pénétrer la ſubſtance même de notre ame, pour y contempler la puiſ-

ſance de connoître : ſouhait chimérique! Et nous négligeons le moyen qui nous fait penſer & connoître: négligence impardonnable!

La penſée nous eſt plus connue comme dépendance du corps, que comme une appartenance de l'eſprit. Prenez garde, je ne confonds pas l'impreſſion organique avec ce qui lui correſpond dans l'ame. L'impreſſion organique, j'entends non ce qui arrive à l'origine des nerfs dans le ſiege de l'ame, mais l'action des objets ſur les ſens, nous eſt plus ſenſible que ce qui lui correſpond dans la ſubſtance penſante. Ce qui correſpond dans l'ame à l'impreſſion organique, ne nous eſt même connu que pour un type de cette impreſſion. Nous ne concevons auſſi la réflexion de l'ame ſur ſes propres opérations, laquelle lui en donne la notion ſentimentée, que comme l'analogue de la réaction des fibres du cerveau, ou de la réſiſtance qu'elles oppoſent, en raiſon de leur inertie naturelle (en tant que matiere), aux impulſions qu'elles reçoivent de la part des objets qui les affectent. De-là, quoique je ne prenne pas le jeu de l'organe pour la penſée de l'ame, tout ce que la notion de la penſée a de poſitif & de réel, tient beaucoup plus au jeu de l'organe, qu'à la vertu de l'Etre ſpirituel. La penſée eſt donc plus connue en tant que dépendance du corps, que comme appartenance de l'eſprit. S'efforce-t-on de la concevoir ſous ce dernier rapport, ſans le premier, on n'y conçoit rien du tout, c'eſt peine inutile. Cela doit être, puiſque par l'union, il n'y a rien dans l'ame qui n'ait ſa raiſon dans quelque impreſſion ſurvenue au *ſenſorium.* Sous l'autre aſpect la choſe change. Quoique le fonds de mon ame, & ce qui conſtitue dans elle ſes facultés, ſoient pour moi des inconnus, il me ſuffit de l'avoir ſentie penſante d'après des impreſſions organiques, d'avoir remarqué qu'à des impreſſions ſemblables répondoient les mêmes penſées, & que des organes ſpécifiquement différens lui impri-

moient des idées avec la même différence entre elles ; il me ſuffit de ne penſer & de ne pouvoir penſer que par le moyen de mon corps. Sans autre addition, comme l'impreſſion organique fait penſer l'ame, ainſi l'idée de cette impreſſion me ſert à concevoir ce qui ſe paſſe dans l'ame en conſéquence, au moins comme un analogue de l'impreſſion.

L'ame a la faculté de penſer : le corps n'a que la propriété de faire penſer l'ame. Il ſemble par-là que l'ame influe plus que le corps dans la formation de la penſée. D'accord. Cependant l'idée de l'intelligence nous préſente plus de phyſique que d'incorporel. J'en ai dit la raiſon. Cette idée eſt copiée non ſur ce qui conſtitue la faculté intrinſéquement, mais ſur ſes actes, & dans ſes actes ce qui appartient à la machine eſt plus ſenſible, plus concevable & mieux conçu que ce qui eſt de l'ame. Je ne dis pas aſſez. Il faut ajouter que c'eſt uniquement par le jeu de la machine que nous conjecturons ce qui arrive dans l'ame. Ici je dis trop : nous conjecturons ſimplement que par l'action du corps ſur l'ame qui n'eſt qu'une tranſmiſſion de l'affection qu'il éprouve, l'ame eſt modifiée d'une certaine façon que nous appellons penſée. Dès-lors l'intelligence, telle que l'idée nous la repréſente, eſt une aptitude de l'ame à être modifiée, ou ſi vous l'aimez mieux, à ſe modifier en ſubſtance penſante par l'action des organes corporels.

### *Concluſion.*

Nous nous ſommes aſſurés qu'il nous étoit impoſſible de rien connoître au-delà de ce qui nous eſt notifié par des idées qui nous viennent des ſens & de la réflexion. L'idée de l'intelligence, puiſée dans cette double ſource, ſoit que l'on remonte à l'analyſe des élémens qui la compoſent, ſoit qu'on en fixe l'enſemble & la complexité, nous la fait toujours connoître pour une faculté qui ne s'exerce

& ne fe peut exercer que par le miniftere d'une machine organifée. Que l'intelligence ne s'exerce pas fans l'intervention du corps, chacun en a la confcience intime. Qu'elle ne puiffe s'exercer fans un pareil intermede, ce point eft une conféquence de l'autre. Il s'agit de l'intelligence telle que nous la concevons, & nous concevons qu'elle dépend néceffairement du corps quant à fon exercice. Une faculté qui dans un Etre purement fpirituel fe déploie fans organes corporels, n'eft donc pas ce que nous comprenons par l'intelligence.

Je n'abonde point dans mon fens. On me parle de penfée pure, & d'intelligence purement fpirituelle. Allons à la découverte, pouffés par le fouffle de la raifon. Dans quelques plages qu'il nous conduife, il diffipera les phantômes, & la vérité feule fe montrera. Ainfi la douce haleine des zéphirs délivre l'aurore des ombres qui la dérobent à nos regards.

## CHAPITRE XLIV.

### *Suite.*

*Qu'il n'y a ni penfée pure, ni intelligence purement fpirituelle, c'eft-à-dire une intelligence qui fe déploie indépendamment d'un corps.*

On ignore ce que feroit la penfée, & fi elle pourroit être fans le corps. La penfée pure, & l'intelligence purement fpirituelle, c'eft-à-dire une intelligence qui fe déploie fans organes, font des Etres dont nous n'avons pas d'idée.

Le doute eft une difcrétion raifonnable, quand les motifs de crédibilité font égaux de part & d'autre, ou quand aucun côté n'en a de fuffifans à nous déterminer. Mais lorfque tout porte ici le caractere de l'évidence, & que là on découvre le preftige de

l'illuſion à la place d'une raiſon ſolide, peut-on reſter indécis? Dès que la penſée eſt conçue ſous la forme d'une modification d'un eſprit par un corps, & que l'examen le plus exact de cette conception en a montré la juſteſſe inconteſtable, c'eſt une néceſſité d'avouer qu'il ne peut y avoir de penſée pure, de penſée qui ſoit la modification d'un eſprit ſeul, ſans l'intervention d'un corps. Dès que l'intelligence eſt conçue comme le pouvoir de penſer par la médiation d'un corps, & que pour mieux ſe convaincre de la réalité de cette idée, on lui a fait ſubir toutes les épreuves imaginables ſans y découvrir aucun indice de falſification, c'eſt le droit de la conviction de ſe dire: Il ne peut y avoir d'intelligence pure, d'intelligence qui ſe déploie indépendamment de tout organe corporel.

Ceux qui nous parlent de penſée & d'intelligence pures, s'entendent-ils bien? Ne veulent-ils pas déſigner par ces expreſſions qui s'excluent, une faculté & un acte très différens de l'intelligence & de la penſée? Je le ſoupçonne, & l'épithete *pure* jointe au mot *penſée* ou *intelligence*, ne me permet pas d'en douter. Ils n'ont point l'expérience, ni conſéquemment la notion d'une penſée pure, mais ils conçoivent bien la penſée de leur ame, qui n'eſt rien moins que purement ſpirituelle. L'épithete *pure*, n'exprime rien de poſitif, rien qui ſoit préſent à leur eſprit, lorſque leur bouche la prononce, ou que leur main l'écrit. Ils la joignent au ſubſtantif *penſée*, pour diſtinguer cette eſpece de penſée incompréhenſible, de celle qu'ils comprennent mieux. Il arrive de-là, & telle eſt leur intention, que de ces deux mots *penſée pure*, non ſeulement le dernier n'a point de ſignification poſitive, mais qu'il ôte encore au premier celle qu'il avoit. Et j'oſe dire que telle eſt l'intention des philoſophes qui les joignent enſemble: car ſi le premier conſervoit ſa ſignification propre, après la jonction, il exprimeroit une penſée connue; & il en doit déſigner une incon-

nue, selon eux. Voilà comme, loin de devenir plus significatif par cette addition, il perd sa signification réelle, & n'en a plus du tout, puisqu'il ne réveille plus aucune idée dans l'esprit. Dans cet état, il n'exprime donc pas une pensée. En effet une pensée pure, une pensée inconnue, une pensée inconcevable n'est pas une pensée: ou bien la pensée de notre ame, pensée connue & concevable, n'en est pas une.

Un même terme peut-il signifier le connu & l'inconnu? L'un détruit l'autre. Les mots ne sont que des signes arbitraires de nos pensées. Qui le nie? Mais ils sont toujours des signes de nos pensées, & par-là incapables de signifier autre chose que les idées de celui qui s'en sert. Ce principe est celui de tous ceux qui ont jamais réfléchi sur l'institution, l'usage & la propriété du langage (*). La prétention est étrange, si elle n'est pas rare! Vouloir que le signe expressif d'une conception telle que la pensée, signifie ce qui n'est pas une telle conception; qu'il signifie la modification d'un esprit opérée par l'entremise d'un corps, & celle d'un autre esprit opérée sans cette entremise, l'idée que l'on a & celle que l'on a pas, quelque chose & le rien!

On ne s'apperçoit peut-être pas qu'en soutenant l'intelligence pure, on convient, malgré soi, qu'il n'y en a point. Convenir que l'intelligence pure n'est pas ce que l'on conçoit seul être l'intelligence, c'est-à-dire la faculté d'avoir des pensées à la faveur des impressions organiques, n'est-ce pas convenir que l'intelligence pure n'est pas l'intelligence, & conséquemment qu'il n'y a point d'intelligence pure?

Toute faculté qui se déploie indépendamment d'un corps n'est point l'intelligence, & ne peut porter légitimement ce nom, parce que la dépen-

---

(*) Voyez ci-devant Note (a).

dance des organes corporels, entre comme élément composant dans l'idée que nous avons de l'intelligence, & dans l'intelligence même (*r*).

## CHAPITRE XLV.

*Suite.*

*L'illusion des abstractions tournée en preuve contre ceux qui s'imaginent que l'intelligence abstractive est l'intelligence pure.*

Les esprits vifs qui pénetrent d'abord une démonstration & toute sa force, s'étonneront de me la voir retourner de tous les sens. Si je la tourmente ainsi, c'est pour la mieux éprouver. Je cherche à la trouver fausse, pour l'abandonner. Non: je ne desire ni qu'elle soit vraie, ni qu'elle soit fausse. Je veux voir ce qu'elle est, & le voir si bien qu'il ne me reste plus aucune sorte d'inquiétude. Quelque répugnance que j'aie témoignée jusques ici pour les abstractions, je vais m'y prêter avec une discrétion philosophique, afin qu'on ne me puisse rien reprocher. La sécurité de l'évidence vaut bien que l'on éprouve le mensonge même.

(*r*) Il seroit bien plus expédient de dire & de prouver que le corps seul pense, & que l'homme est tout corps. Alors il seroit décidé que la pensée étant une modification de la matiere, ne conviendroit pas à la substance immatérielle.

Je n'ai point de systême à soutenir. Si je crois qu'il est impossible à la raison de se démontrer que la matiere ne puisse pas penser. Je crois aussi impossible de démontrer qu'elle pense. J'ai toujours distingué la substance pensante, de la substance matérielle, me croyant plus fondé à les distinguer qu'à les confondre. Toute ma physique des esprits le prouve. J'agis trop sincérement avec moi-même, pour supposer ce que je ne crois pas, afin d'en tirer des conséquences de prédilection. Je ne me suis jamais dit: Je veux prouver cela, cher-

Tant de favans nous difent que Dieu & les anges font de pures intelligences, qu'il femble raifonnable, finon de fe rendre à leur fentiment, au moins d'y entrer pour le reconnoître. Je tâche donc d'abftraire avec eux la notion que j'ai de la penfée, en la confidérant fans relation ni aux objets extérieurs qui agiffent fur mes fens, ni à cette impreffion fenfuelle, ni à fon paffage dans l'ame: je la fixe comme fimple modification d'une fubftance fpirituelle. La penfée conçue de cette façon n'a plus de rapport avec le corps ; elle convient à l'efprit pur, puifqu'elle n'a plus rien de ce qui empêchoit qu'elle ne lui convînt. Voilà un acte de l'intelligence pure...

Illufion pure! Si je confidere la penfée, comme fimple modification d'une fubftance fpirituelle, je ne la confidere plus comme penfée: car on eft convenu que la penfée n'étoit pas la modification d'une fubftance fpirituelle feule agiffante. Mon abftraction, fuppofé qu'elle me repréfente quelque chofe, ne me repréfente pas la penfée, mais une modification quelconque d'une fubftance quelconque. En ce fens elle convient à tout efprit qui peut être modifié, puifqu'elle énonce l'aptitude feule à être modifié, & pas davantage. Une telle précifion métaphyfique dépouille la penfée de tout ce qui la conftitue la penfée, pour ne lui laiffer qu'un rapport vague, tel que celui de modification. Sans

---

chons des principes qui l'appuient. J'examine les principes, fans m'inquiéter des conféquences. L'indifférence méthodique fur ce point, eft felon moi la clé qui ouvre le temple de la vérité. En effet, fi le principe eft vrai, eft-ce à moi de répondre des conféquences? Ceux-là feuls doivent en répondre qui les déduifent mal.

La matiere ne penfe pas. Je n'ai pas befoin de la faire penfer, pour foutenir, à bon droit, que l'efprit pur ne penfe point. Et fi je ne pouvois refufer la penfée à l'efprit pur qu'en la mettant ou la fuppofant dans la matiere, j'abandonnerois la thefe, plutôt que de partir d'une fuppofition qui me femble dénuée de preuves fuffifantes.

doute ce rapport convient aux eſprits purs : les eſprits purs peuvent être modifiés. Mais la penſée n'eſt-elle que le ſimple rapport de modification ? La penſée eſt une modification, mais une modification d'une eſpece particuliere. Les eſprits purs peuvent être modifiés, mais ils ne peuvent pas l'être de l'eſpece de modification que l'on appelle penſée. Et puiſque j'ai promis de me prêter à l'illuſion des abſtractions, je n'en veux d'autre preuve pour le préſent, que les vaines tentatives faites pour imaginer le contraire. Ne voit-on pas que, ſi l'on parvient à rendre cette eſpece particuliere de modification applicable à l'eſprit pur, c'eſt en en ſéparant tout ce qui conſtitue la penſée ?

Un ſentiment confirmé par tous les raiſonnemens employés à le combattre, réunit en ſa faveur les cris du préjugé à la voix de la vérité. La vérité qui l'examine, le juge & l'approuve. Le préjugé qui le combat, ſe confond & s'épuiſe en efforts ſuperflus.

Quoi ! Le fruit d'un travail d'eſprit auſſi pénible qu'il le faut pour penſer à l'intelligence abſtractive, ſe borne à prouver, ce que perſonne ne conteſte, que l'eſprit pur a, comme l'ame, la faculté de ſe modifier ? ... Rien de plus. Et en cela il n'y a rien de fort ſurprenant. Il le ſeroit davantage que, dans une telle abſtraction, l'intelligence reſtât encore l'intelligence, lorſque l'on en a détaché tout ce qui la conſtituoit telle.

# CHAPITRE XLVI.

## *Suite.*

*Si les esprits purs n'ont que des perceptions immédiates, ils ne pensent point. S'ils n'en ont que de médiates, ils ne pensent point. S'ils ont des unes & des autres, ils ne pensent point encore.*

Nos idées sont des types intellectuels : l'étimologie du mot le dit assez. Expliquons pourtant l'espece de ces types. Représentent-ils les choses mêmes, ou seulement leurs apparences? On l'a décidé, en disant que nous ne connoissons que des qualités. Nos pensées sont donc des types des impressions seules que les objets font sur nous, d'abord sur nos sens, puis sur notre ame par nos sens. Puisque nos pensées nous représentent la forme sous laquelle les objets nous affectent, elles varieront avec ces affections, & ces affections reçues originairement dans l'organe doivent varier avec lui. Avec d'autres sens nous serions autrement affectés par les objets. Mais si nous n'avions point de sens, comment nous affecteroient-ils? Quel homme l'a expérimenté pour nous l'apprendre? Nous l'ignorons. Notre ignorance montre au moins qu'ils ne nous affecteroient pas de la maniere dont ils nous affectent actuellement. Et si la copie intellectuelle de l'affection présente que nons connoissons, est la pensée, celle d'une affection inconnue n'est pas une pensée. Elle ne le sera jamais qu'au jugement de ceux qui concevroient qu'une affection connue seroit une affection inconnue. Avec de telles gens il ne faut point raisonner.

J'ignore abſolument par quels moyens les eſprits purs connoiſſent les objets matériels, ou s'ils les connoiſſent immédiatement, & ſans moyen intermédiaire. Que ce ſoit l'un ou l'autre, ils n'en ont toujours aucune connoiſſance analogue à la nôtre, & ne penſent point. Leur moyen de connoître, s'ils en ont un, n'eſt ſurement pas le nôtre; & le nôtre eſt le ſeul moyen de penſer. Ils n'ont pas notre moyen de connoître, puiſque nous leur refuſons un corps. Le corps eſt le ſeul moyen de penſer, puiſque la penſée exprime le rapport des objets avec le corps, ou l'affection qu'il en reçoit. Sans le corps point d'affection organique, ſans affection organique point de type idéal qui l'exprime. Les eſprits purs ne ſont pas affectés par les objets corporels, comme nous le ſommes. Il n'y a peut-être point pour eux d'accidens, comme pour nous. S'il y en a, ils ne ſont certainement pas du même genre que ceux que nous connoiſſons.

Suppoſons que les eſprits perçoivent immédiatement les objets externes. C'eſt un ſentiment aſſez commun: ce n'eſt pas le mien (*s*). N'importe, je le ſuppoſe. En ce cas, tout eſt vu, tout eſt dit. Nous ſentons que la penſée eſt une perception médiate. S'ils n'ont pas de perceptions médiates, ils n'ont pas de penſées. Et de quoi ſerviroit la penſée à des Etres qui percevroient immédiatement les choſes? Cette imperfection dérogeroit à leur nature. S'ils perçoivent les objets externes ſans moyen intermédiaire, ils liront auſſi dans le fonds de leur être propre, & ils ſe connoîtront tout autrement que notre ame ſe connoît. Elle ne ſe connoît que par réflexion, par l'attention qu'elle prête à ſes modifications. Elle ne ſent point ſes facultés,

---

(*s*) On ſent que je me trouve dans la diſpoſition d'eſprit la plus oppoſée en apparence au ſentiment que j'adopte. D'un côté je ne puis me perſuader que la penſée ſoit un mode de la matiere: rien pourtant ne prouveroit mieux que les Etres immatériels ne penſent

elle n'en voit que les produits. Les esprits purs manqueront donc encore de cette autre sorte de pensée, de la pensée réflexive qui n'est qu'une connoissance médiate de soi-même, de l'espece de la nôtre.

Quand les esprits purs réuniroient les deux sortes de connoissances tant à l'égard d'eux-mêmes, que pour les objets externes, ils ne penseroient pas encore. Leur connoissance immédiate ne seroit pas la pensée, puisque la pensée n'est qu'une perception médiate. Leur connoissance médiate ne seroit pas non plus la pensée ; leur moyen de connoître n'étant, pas semblable au nôtre, la connoissance qu'il leur procureroit ne porteroit pas le caractere distinctif de la pensée : ce qui est incontestable, tant pour les idées qui nous viennent des sens, que pour celles que nous donne la réflexion. Car si les affections de l'esprit pur, ne ressemblent point aux impressions que l'ame reçoit, le sentiment des unes n'aura point de ressemblance avec celui des autres. Ainsi, dans la supposition que les esprits purs se connoîtroient médiatement, c'est-à-dire par les effets ou les actes de leurs facultés, il est prouvé que ces effets ou actes n'auroient rien d'analogue à nos pensées, & par une suite nécessaire que ce qui leur feroit connoître ces effets ou actes, ne seroit point une pensée réflexive, comme chez nous.

---

pas. De l'autre, je ne puis croire qu'ils perçoivent immédiatement les objets de leur connoissance, ce qui seroit encore bien propre à montrer qu'ils ne pensent pas, la pensée n'étant qu'une perception médiate.

# CHAPITRE XLVII.

*Nouvelle preuve que la faculté de penser eſt propre de l'ame ſeule, tirée de l'eſpece particuliere des objets ſoumis à ſa connoiſſance.*

„ Dieu qui par ſa ſageſſe infinie nous a faits tels „ que nous ſommes avec toutes les choſes qui ſont „ autour de nous, a diſpoſé nos ſens, nos facultés „ & nos organes de telle ſorte qu'ils puſſent nous „ ſervir aux néceſſités de cette vie, & à ce que „ nous avons à faire dans ce monde. Ainſi nous „ pouvons, par le ſecours des ſens, connoître & „ diſtinguer les choſes, les examiner autant qu'il „ eſt néceſſaire pour les appliquer à notre uſage, „ & les employer en différentes manieres à nos „ beſoins dans cette vie. En effet nous pénétrons „ aſſez avant dans leur admirable conformation & „ dans leurs effets ſurprenans, pour reconnoître & „ exalter la ſageſſe, la puiſſance & la bonté de celui „ qui les a faites. Une telle connoiſſance convient „ à l'état où nous nous trouvons dans ce monde, „ & nous avons toutes les facultés néceſſaires pour „ y parvenir. Mais il ne paroît pas que Dieu ait „ eu en vue de faire que nous puſſions avoir une „ connoiſſance parfaite, claire & abſolue des cho- „ ſes qui nous environnent; & peut-être même que „ cela eſt bien au-deſſus de la portée de tout Etre „ fini. Du reſte, nos facultés, toutes groſſieres & „ foibles qu'elles ſont, ſuffiſent pour nous faire „ connoître le Créateur, par la connoiſſance qu'el- „ les nous donnent de la créature, & pour nous „ inſtruire de nos devoirs, comme auſſi pour nous „ inſtruire des moyens de pourvoir aux néceſſités „ de cette vie. Et c'eſt à quoi ſe réduit tout ce „ que nous avons à faire dans ce monde"....

Quoi-

Quoique le prince des métaphyficiens modernes femble admettre la notion vulgaire des perfections de Dieu, j'ai une fatisfaction fécrete à me fervir de fes principes pour montrer combien elle eft illufoire. J'ai faifi une vérité centrale vers laquelle toutes les autres rayonnent, une vérité démontrable par tout ce qu'il y a de vrai.

Pour juger fainement de l'efpece de nos facultés, rien n'eft plus expédient que de confulter nos relations diverfes foit avec l'Auteur de la Nature, foit avec le monde fenfible. L'hommage que nous devons au Créateur, n'exige point une connoiffance plus parfaite que celle qu'il nous eft poffible d'en tirer de la contemplation des créatures. Elles nous difent que Dieu eft & qu'il a tout fait, fans nous inftruire de ce qu'il eft, comment il eft, ni comment il a tout fait. Le Créateur de nos facultés, en fait la portée, & n'en exige pas plus qu'elles ne peuvent. Mais s'il nous a donné affez de lumieres pour ne le point confondre avec ce qui n'eft pas lui, en le revêtant des perfections des Etres créés, & pour nous convaincre de fon élévation infinie au deffus de la Nature, & de la fublimité de fon être incomparable avec l'exiftence des créatures, & fi difproportionné à notre conception, il exige cet aveu. Il ne nous ordonne pas de le concevoir tel qu'il eft: il nous défend de l'imaginer tel qu'il n'eft pas.

Loin de nous élever à la contemplation de l'Effence Divine & de fes attributs, nous ignorons même les effences & les fubftances du monde vifible. Quand nous voulons penfer aux puiffances, propriétés & conditions des efprits purs, la lumiere nous manque encore tout-à-coup. Cette impoffibilité d'atteindre à rien de ce qui eft au deffus de l'homme, & hors de fa portée, eft une nouvelle preuve bien frappante, que la faculté de penfer eft propre de l'ame feule. Cette faculté s'étend à tout ce qui eft de fon ordre, de fon efpece, de fa na-

ture. Si nous n'avons point de commerce avec les esprits purs, c'est que leur nature n'a rien d'analogue à la nôtre. Si nous ne connoissons rien d'eux, de leurs états, & de leurs facultés, c'est que tout cela ne se connoît que par une vertu plus que pensante. Quelle autre chose peut nous les rendre inconcevables, que ce défaut de rapport entre eux & nous ? Ce défaut de rapport ne prouve-t-il pas aussi la dissemblance des natures, ainsi que celle de leurs facultés respectives ? Nous n'avons aucune relation avec le monde purement intellectuel ; & nos relations avec celui que nous habitons, demandent uniquement que nous puissions connoître les qualités sensibles de la matiere, seules capables de nous affecter.

L'espece particuliere des objets de notre connoissance ne doit pas être négligée dans l'appréciation de nos facultés, après ce que l'analyse des opérations de notre ame nous a appris de l'origine de ses pensées, & de l'exercice de son intelligence.

Les esprits purs ont-ils plus de commerce avec le monde sensible, que nous n'en avons avec le leur ? Je ne le pense pas. Ils ne connoissent ni le chaud, ni le froid, ni les couleurs, ni les saveurs, ni les odeurs, ni tous les autres accidens de la même espece. Connoîtroient-ils des qualités sensibles, eux qui n'ont point de sens ? Ils ne connoissent donc pas la matiere comme nous la connoissons, puisqu'elle n'a pas avec eux les rapports qu'elle a avec nous, & que nous ne la connoissons que selon ces rapports. Je ne dis pas seulement que les esprits purs ne sentent ni le chaud, ni le froid, ni les odeurs, ni les saveurs, &c. Je prétends qu'ils ne les connoissent pas. Il faut les sentir pour les connoître : car ce sont des affections qui ne se connoissent point intellectuellement, mais sensitivement. Un Etre privé d'organes sensitifs est à l'égard des qualités sensibles, comme un aveugle à l'égard des

couleurs. Si les eſprits purs connoiſſent la matiere, ils la perçoivent ſous de tout autres rapports que nous: pour les qualités ſenſibles qui nous affectent, ils ne les connoiſſent point, puiſqu'ils n'en ſont point affectés. Ces qualités que nous mettons dans les corps, par une mépriſe vulgaire, ne ſont réellement ni dans les corps, ni dans notre ame. Ce qu'il y a dans les corps, c'eſt une aptitude à nous affecter de telle maniere: ce qu'il y a dans notre ame, c'eſt une aptitude à être affecté par les corps de cette même maniere, toujours par l'intervention des organes. Quant aux qualités ſenſibles, elles ſont les rapports différens des corps avec notre individu, ou le réſultat de l'action immédiate des corps ſur nos ſens, & médiate ſur notre ame, d'où la ſenſation, puis la perception qui ſuppoſe la premiere. Donc il n'y a qu'un moyen de connoître les qualités ſenſibles, c'eſt de les ſentir.

Les nuances délicates ſont difficiles à ſaiſir ſurtout dans les matieres ſubtiles. Sentir les qualités ſenſibles, eſt-ce préciſément les connoître? Non: mais elles ne ſe connoiſſent pas immédiatement par l'eſprit, ſans quoi on auroit tort de les appeller du nom qu'on leur donne, lequel énonce comme leur diſtinctif, de n'agir immédiatement que ſur les ſens. Elles agiſſent enſuite ſur l'eſprit par les ſens. Cela eſt inconteſtable: il l'eſt auſſi qu'elles n'agiſſent ſur l'eſprit que par les ſens; que l'eſprit ne les connoît pour ſenſibles, qu'en percevant qu'elles ont agi ſur les organes du corps qu'il anime; en d'autres termes, que les corps ont des qualités ſenſibles pour les Etres ſeuls qui en peuvent être ſenſiblement affectés. Je reviens à la comparaiſon employée ci-deſſus. Il n'y a point de couleurs pour les aveugles. Il n'y a point de qualités ſenſibles pour les eſprits purs.

En ſuppoſant que les eſprits purs ont quelque connoiſſance du monde matériel, ſous quelle forme

s'offre-t-il à eux?.. Sans m'en inquiéter je suis sûr qu'il ne se fait connoître à eux sous aucune forme sensible, puisqu'ils n'ont aucune sorte de sens. Mettons nous bien dans la tête que la forme ou qualité sensible est une relation des corps avec notre individu mixte; & qu'elle ne peut être sentie & connue que par des individus mixtes de la même espece que le nôtre.

Tout est sensible dans les corps... Si cela est, les esprits purs ne connoissent point les corps.

Tout, c'est-à-dire tout ce que nous connoissons de la matiere, est qualité sensible. Qui empêche que les corps ne puissent avoir, avec les esprits purs, des rapports que nous ne connoissons pas, rapports très différens des qualités sensibles? L'essence de la matiere n'est rien de sensible. Ce qui, dans la matiere, est cause des propriétés que nous lui connoissons, n'est point sensible, quoique ces propriétés-là même le soient. Nous sentons l'action des corps, & nous ne sentons pas ce que j'appellois dans l'instant l'aptitude des corps à nous affecter de telle & telle maniere. Que de phénomenes sensibles les physiciens rencontrent à chaque pas, qui n'ont point de causes sensibles! Que dis-je? Aucune cause n'est sensible. Les effets seuls sont sensibles. Si les causes l'étoient, nous aurions des idées claires de causalité & de pouvoir intérieur. Ces inconnus ne sont point à notre portée.

Enumérons tous les effets qui forment le grand tableau de la Nature sensible. A chacun répond une cause particuliere insensible, au moins en ce sens qu'elle n'affecte pas nos organes. Rappellons-nous toutes les impressions que nous avons reçues des corps. A ces impressions sensibles, répondent aussi autant de causes insensibles qui sont dans la substance des corps dont l'intérieur nous est caché. La connoissance des causes & des substances n'est point dépendante de la sensibilité, comme notre intelligence qui, subordonnée en tout au jeu des organes,

ne s'exerce que d'après lui. Cette connoiſſance, pouvant exiſter ſans moyen ſenſitif, convient peut-être aux eſprits purs. Dans cette hypotheſe, ils connoîtroient par exemple la raiſon des qualités ſenſibles, qui eſt dans les corps, ſans connoître les qualités même qui n'y ſont pas: ils connoîtroient ce qui fait que le feu eſt chaud, la glace froide, le jour lumineux, la nuit obſcure, ſans connoître le chaud, le froid, la lumiere, ni les ténebres: ils connoîtroient la cauſe du ſentiment, ſans connoître le ſentiment même: en un mot ils connoîtroient le fonds des ſubſtances, ſans connoître leurs rapports extérieurs. Je leur accorderai de connoître tout ce que nous ne connoiſſons pas de la Nature. Je crois avoir prouvé de mon côté qu'ils n'en connoiſſent rien de tout ce que nous connoiſſons, & par-là j'ai mis une différence ſpécifique entre leur maniere de percevoir le monde matériel & la nôtre (ſuppoſé qu'ils le perçoivent), & conſéquemment entre ce que nous appellons leur intelligence, & ce qui conſtitue la nôtre.

Qu'on ne s'étonne pas de m'entendre dire que les eſprits purs pourroient connoître la cauſe du ſentiment, & ne pas connoître le ſentiment même. Je n'entends pas qu'ils connoîtroient la cauſe du ſentiment, comme productrice du ſentiment. Ils la connoîtroient ſans en conjecturer l'effet, ſans le deviner. Et en vérité, il eſt indevinable pour quiconque ne l'a pas éprouvé. Comment éprouver le ſentiment ſans organe ſenſitif?

La connoiſſance des cauſes n'opere pas plus néceſſairement la connoiſſance des effets, que celle-ci n'opere néceſſairement l'autre; parce que l'effet n'eſt pas plus dans la cauſe, que la cauſe dans l'effet. Les grands mots, & les diſtinctions vulgaires ſur ce point, ſe réduiſent à prouver que la cauſe a dans ſoi ce qu'il faut pour produire ſon effet. Cela même dit que l'effet n'eſt pas dans la cauſe, & que l'on peut connoître l'une ſans connoître l'autre.

L'effet a dans ſoi tout ce qu'il faut pour exiſter, puiſqu'il exiſte ; la cauſe a ce qu'il faut pour produire un pareil effet. Eſt-ce aſſez pour voir la cauſe dans ſon effet, ou l'effet dans ſa cauſe?

Ces ſpéculations nous méneroient trop loin. Il n'eſt pas néceſſaire de les entamer ici. Ce qui importe au ſujet que je traite à préſent, c'eſt l'eſpece des choſes ſoumiſes à l'intelligence, qui doit entrer comme un troiſieme élément dans l'idée réelle de cette faculté; & joint aux deux autres, ſavoir à l'eſpece des actes même de l'intelligence, & à l'influence néceſſaire des organes ſur ces actes, il acheve la conviction. Je ne crains pas que les perſonnes qui auront conſidéré avec moi ce que c'eſt que penſer, quel eſt l'unique moyen de penſer, & de quelle eſpece ſont les objets de la penſée, puiſſent déſormais douter que la penſée ne ſoit une propriété de l'homme ſeul. Tout ce que nous concevons de la penſée ne convient qu'à l'homme: l'homme ſeul a le moyen de penſer: les objets de la penſée ſont à la portée de l'homme ſeul, & tout ce qui n'eſt pas à ſa portée, eſt au-deſſus de la faculté penſante. Donc l'homme ſeul penſe.

---

## CHAPITRE XLVIII.

### *De la ſpiritualité de Dieu.*

TROP de raiſons concourent à établir des différences eſſentielles entre les Etres appellés eſprits, pour ſe refuſer à la force de leur enchaînement, & à l'évidence qu'elles s'entre-communiquement. Quoique l'on diſe, avec raiſon, que Dieu eſt un eſprit, que les anges ſont des eſprits, que l'ame humaine eſt un eſprit, comme j'ai fait voir que le

mot *esprit*, signifioit alors l'immatérialité précise, on n'en peut tirer aucune induction recevable en faveur d'une ressemblance, ou d'une analogie, de nature entre ces divers ordres de substances. Car que les Etres spirituels se ressemblent en cela seul qu'ils ne sont pas matériels, ce n'est rien du tout. Sans donc revenir sur nos pas, les chapitres XXX, XXXI, XXXII & XXXIII font de ce point un principe qui sera désormais tenu pour inconteſtable.

Veut-on entendre par l'esprit, l'amas des facultés & puissances dont il nous plaît de composer l'idée complexe de l'Etre spirituel? En ce cas, il est absolument faux que les anges soient des esprits, & à plus forte raison que Dieu soit un esprit, parce que ni Dieu ni les anges ne peuvent avoir aucune de ces facultés. On les leur accorde gratuitement & en bouleversant toute la jérarchie des Etres. La foule de considérations accumulées ci-dessus pour montrer que les substances créées purement spirituelles, sans organes corporels propres à aider & modifier l'exercice de leurs facultés, ne pensent point dans aucune acception véritable du terme, ont une nouvelle force à prouver que la propriété de la pensée seroit une très grande imperfection dans Dieu. Le Lecteur, s'il prend la peine de résumer seulement les principaux chefs, & d'en faire ici l'application, trouvera que la pensée, considérée en elle-même, ou par rapport à la maniere dont elle se forme, ou par rapport à ses objets, ne peut convenir aucunement à l'Essence Divine. En elle-même, elle est un type, une image, une empreinte de quelque objet, & il n'y a point de telles images dans Dieu. Par rapport à la maniere dont elle s'exerce, le corps est un moyen nécessaire pour penser, il n'y a point d'intelligence pure, & Dieu est l'Etre pur, l'Etre simple par excellence, un Etre qui agit par lui-même, sans aucun moyen quelconque. Quant aux objets de la pensée, elle est bornée à la sphere des choses sensibles, & Dieu ne sent point.

Dieu ne ſent, ne comprend, ni ne connoît. Cependant rien ne lui eſt caché. C'eſt parce que rien ne lui eſt caché, qu'il ne comprend & ne connoît rien, l'intelligence étant une faculté incapable en ſoi d'embraſſer l'univerſalité des choſes. Que dis-je, l'univerſalité des choſes? Elle n'a pas même aſſez d'étendue pour ſaiſir un objet en entier, ſelon tous ſes aſpects, tout petit qu'il ſoit. Je me diſpoſe à examiner en particulier les autres perfections de l'eſprit; mais je n'ai pas beſoin ici de ce détail, pour prononcer avec confiance que l'eſprit dans cette ſeconde acception, n'eſt que l'ame humaine: il ſuffit de réfléchir que nous ne connoiſſons d'autres perfections de l'eſprit, que celles de notre ame. A ce compte, ſi Dieu eſt eſprit, Dieu eſt une ame comme la nôtre.

D'ailleurs je ne penſe pas que l'on prétende déſigner par l'eſprit, la ſubſtance incompréhenſible, le ſujet inconnu & inconcevable, dans qui réſident certaines propriétés, quelles qu'elles ſoient. Outre la vanité d'une pareille prétention, elle ſeroit en pure perte. Bien plus, on ſe mettroit dans l'impoſſibilité de prouver que tous les eſprits ſe reſſemblent. Comment faire voir des ſimilitudes entre des ſubſtances dont on ne peut ſe faire aucune idée? Lorſque je m'efforce d'établir, diſons mieux, de reconnoître les diſparités ſpécifiques naturellement & originairement établies entre les eſprits, je ne vais pas les chercher dans le fonds de leur ſubſtance où il ne m'eſt pas permis de fouiller. En partant d'un point plus près de moi, je veux dire l'eſpece de nos facultés, je parviens plus facilement à mon but. Les ſubſtances ne ſe montrent point elles-mêmes: elles ſe révelent toutefois par leurs attributs, en cette maniere: Quand nous connoiſſons quelques-uns des attributs d'une ſubſtance, nous ne riſquons pas de nous avancer en conjecturant qu'il y a dans la ſubſtance même qui en eſt le ſoutien, quelque choſe qui leur correſpond, & qui eſt né-

ceſſairement du même ordre qu'eux; ſans quoi ils n'auroient point de fondement réel & ſubſtantiel, ce qui répugne. Voilà comme ſans connoître la ſubſtance de mon ame, je juge de ſon eſpece par ſes facultés. Elles m'apprennent toutes qu'elles ſont les facultés d'un Etre mixte, d'un Etre qui n'eſt, ni tout eſprit, ni tout corps, mais mi-parti de l'un & de l'autre, d'une double ſubſtance, ſi vous voulez, ou de deux ſubſtances unies. Or les facultés d'un Etre mixte ne peuvent pas reſſembler à celles d'un Etre ſimple ; & deux Etres qui ne ſe reſſemblent point par leurs propriétés, ne ſe resſemblent point auſſi dans leur ſubſtance qui eſt le ſujet de ces propriétés.

Je reſpécte beaucoup les ſavans qui ont cru, & les docteurs qui enſeignent une eſſence réelle & poſitive commune à tous les eſprits, depuis Dieu juſqu'à l'ame des brutes. Je reſpecte encore davantage mon Dieu. Selon la lumiere qu'il me donne, laquelle je dois ſuivre, je ne puis admettre aucune analogie entre la ſubſtance divine, & les ſubſtances ſpirituelles créées, ſous quelque dénomination qu'on me la préſente, ſoit pour les facultés, ſoit quant au ſoutien ſubſtantiel de ces facultés.

## CHAPITRE XLIX.

### *Des attributs métaphyſiques de la Divinité.*

Les attributs métaphyſiques de Dieu, l'aſéité, l'immenſité, la ſimplicité, l'éternité, l'abſolue perfection, & toutes ſortes d'infinité, ſont des négations préciſes des imperfections reconnues dans la créature: ils ne diſent rien de ce que Dieu eſt, mais ils ſont juſtement appliqués à cet Etre ineffable, comme des expreſſions par leſquelles nous

reconnoiſſons que ſon eſſence, infiniment au-deſſus des choſes naturelles, n'eſt limitée en aucune maniere. La vérité de cette application ſe démontre, & a été ſuffiſamment démontrée. J'en rappelle ici le ſouvenir, pour une préparation à ce qui doit ſuivre. J'ajouterai ſeulement que quelques-uns appellent phyſiques, les perfections divines auxquelles je donne le nom de métaphyſiques. Leur raiſon eſt que ces perfections ſe rapportent à la Nature de Dieu conſidérée en elle-même.

---

## CHAPITRE L.

### *Des perfections morales attribuées à Dieu.*

DIEU eſt-il un Etre moral, ou un Etre ſuſceptible de moralité? En étudiant & combinant les ſentimens des philoſophes ſur ce qui fait la moralité, tant des actions que des caracteres, je les trouve fort partagés ſur les principes qui la conſtituent, & fort d'accord à chercher & prendre ces principes, quels qu'ils ſoient, dans la Nature. Ils parlent, ou de relations, circonſtances & convenances naturelles des choſes, ou d'un ſentiment naturel ſemblable à un inſtinct, ou du droit du plus fort, ou de ſimples conventions arbitraires. En un mot, toutes les regles dont ils ſe ſervent à fixer les idées de bien & de mal, de juſte & d'injuſte, de vertu & de vice, ils les tirent du ſein de la Nature, ſoit de la Nature dans ſa droiture originelle, ou de la Nature dépravée par l'abus de ſa perfectibilité. Cette unanimité ſi parfaite, dans une matiere où la différence des opinions eſt d'ailleurs ſi grande, ne peut être ſuſpecte. Quand il feroit encore permis de douter quelle eſt la regle de moralité, au moins il paroît généralement reconnu que l'état moral eſt une apparte-

nance de la Nature, & conféquemment tout-à-fait au deffous de fon Auteur.

Une raifon tirée du fonds de la chofe fuffiroit à des perfonnes qui chercheroient fincérement à fe défaire de leurs préjugés, fur-tout d'un préjugé auffi terrible, devenu tous les jours plus fort par la démangeaifon violente de prononcer fur ce que Dieu eft, jointe à l'impoffibilité de rien concevoir que d'humain. Quel preftige aveugle prefque tous les efprits, & leur fait prendre ce qui eft de l'homme pour ce qui eft de Dieu?

Les plus hardis défenfeurs des perfections morales de la Divinité, s'appuient beaucoup fur ce que Dieu ne fait point de contradictions morales, & qu'il n'en fauroit faire. Ils fe perfuadent que fe conformer néceffairement aux diftinctions morales, c'eft poffé-der dans le fuprême dégré les perfections du même nom. Ils comparent le gouvernement fouverain du monde entre les mains de Dieu, à une monarchie dont le chef doué de toutes les vertus fait régner avec lui la juftice & la bienfaifance.

Dieu qui a créé l'univers & les Etres qui le compofent, a créé avec eux leurs relations diverfes, les morales comme les autres. Il ne les contredit point, parce qu'il ne fauroit être en contradiction avec lui-même. Mais ces relations morales font des rapports entre les créatures feulement, auxquels elles font obligées de fe conformer; & leur fidélité à les fuivre, envifagée felon diverfes circonftances: prend les noms de bonté, fageffe, juftice, & autres vertus morales. Elles ont donc leur principe fondamental dans la Nature créée; ce font des perfections diftinctives de telle efpece de fubftances: elles lui font propres, fans pouvoir convenir à l'efpece inférieure, aux brutes par exemple, & encore moins à une effence auffi relevée que l'Effence Divine.

Dieu ne fauroit faire de contradictions morales. Il ne fuit auffi les relations morales qu'en ce fens.

qu'il en eſt l'Auteur, & que ſon acte qui les a fait exiſter, eſt permanent. De-là on dit très-improprement qu'il eſt obligé de les ſuivre, en ce qu'il ſeroit contradictoire qu'il s'en éloignât. Or cette maniere là-même de s'y conformer, n'a rien d'analogue à la nôtre; & c'eſt la nôtre ſeule qui rend la fidélité à les ſuivre, moralement vertueuſe. Remarquez en outre, que Dieu ne peut pas contredire les relations morales. La liberté de les contredire, ſemble pourtant eſſentielle à la moralité des actions & des vertus. Ainſi ſous quelque aſpect que l'on conſidere la moralité de certaines perfections, comme la juſtice, on trouvera toujours le même réſultat, ſavoir que le principe de moralité eſt dans la Nature créée ſeule; que la moralité eſt une marque de dépendance & d'imperfection; que l'état moral eſt une maniere d'être de la créature, incompatible avec l'indépendance & l'abſolue perfection de Dieu.

Je n'épuiſerai pas ici cette conſidération dont les différentes parties ſe repréſenteront dans la ſuite. J'en ai dit aſſez pour conclurre que Dieu ne peut avoir aucune perfection morale, dans la vraie & unique ſignification du mot.

---

## CHAPITRE LI.

### *Différence entre les attributs métaphyſiques & les attributions morales.*

Les attributs métaphyſiques ſont purement négatifs, au-lieu que les attributions morales expriment des qualités poſitives: car la juſtice & la bonté ſont quelque choſe, ſelon l'idée ſimple que nous avons de ces qualités, & j'ai fait voir que l'infinité ne ſignifioit dans notre bouche que la négation du fini. C'eſt la différence dont je veux parler.

Au premier abord, on doit trouver étrange que je dise que des attributs qui n'expriment rien, conviennent à Dieu, & que ceux qui expriment quelque chose, ne lui conviennent pas. Nonobstant, rien n'est plus exact, c'est une suite de l'incompréhensibilité de Dieu. Nous pouvons bien dire ce que Dieu n'est pas: toutes les expressions dont nous nous servons alors, lui sont justement appliquées pour le distinguer de tout ce que nous concevons. Quand l'orgueil, ou l'indiscrétion nous portent décider quelles sont ses perfections, il est nécessaire que nous les nommions mal, puisque manquant d'idées qui les offrent à notre esprit, nous n'avons point de termes qui les désignent: en les nommant mal, nous attribuons à Dieu des qualités qu'il n'a pas.

---

## CHAPITRE LII.

*Conséquence nécessaire de cette différence.*

UNE suite nécessaire de la différence qu'on vient d'observer entre les attributs métaphysiques, & les attributions morales, c'est que les premiers excluent les autres. Dieu n'est pas un amas de contradictions. Il le seroit, s'il avoit tout ce qu'on lui attribue communément.

Dieu est tout-parfait. S'ensuit-il qu'il ait toutes les perfections, tout ce que nous appellons de ce nom? Il s'ensuit plutôt qu'il n'a aucune des perfections humaines, qui loin d'être toutes parfaites, sont au contraire toutes imparfaites, puisqu'elles sont limitées en tout, dans tous les points de leur intensité & dans tous leurs rapports. Par les attributs métaphysiques, nous élevons la Divinité au dessus de l'homme, en niant qu'elle en ait l'imperfection. Par les attributions morales, nous la remettons au

niveau des créatures, en lui donnant leurs propriétés. Perſonne n'oſera nier que la ſageſſe, la justice, la bonté, &c. ſoient des qualités humaines, ſelon l'idée que nous en avons. Il faut convenir auſſi qu'on les applique à Dieu, ſelon la même idée, ſi elles conſervent leur ſignification poſitive dans cette application, comme on le prétend. Or cette idée repréſentative de ce qu'elles ſont dans l'homme, & de la maniere dont elles y ſont, les offre dans leur état naturel, & avec leur imperfection métaphyſique. Ainſi il eſt évident que, par ces nouvelles attributions intrinſéquement bornées & imparfaites, on contredit les attributs négatifs des bornes & des imperfections de la créature.

En nommant la Divinité une eſſence infinie, nous ſuppoſons qu'elle n'a point de bornes, autrement qu'elle a la plénitude de l'être. En la nommant un Etre bon & ſage, nous lui donnons les bornes de la ſageſſe & de la bonté, qualités néceſſairement bornées.

L'appeller une ſageſſe infinie, une bonté infinie, c'eſt en faire une créature infinie, puiſque ces qualités morales ſont des qualités créées, ou des créatures. Oui, il eſt tout auſſi inexact de ſuppoſer dans Dieu une ſageſſe infinie, que de le croire une créature infinie. Il y a une égale contradiction de part & d'autre (*).

---

(*) Voyez au ſurplus le Chapitre XXVI. que celui-ci rappelle naturellement.

## CHAPITRE LIII.

### Dieu n'est point un Etre intelligent.

*De la logique de ceux qui admettent dans Dieu une intelligence ſemblable en nature à la nôtre.*

C'est une logique tout-à-fait commode, mais peu ſure, que celle de la plupart de ceux qui prononcent dogmatiquement que Dieu eſt un Etre intelligent; que ſon intelligence & l'entendement humain ſe reſſemblent pour le fonds & en nature; que l'un ne differe de l'autre, qu'en ce que l'entendement humain eſt borné & défectueux, au-lieu que l'intelligence divine eſt illimitée & exempte de défauts; qu'à la vérité Dieu ne penſe pas comme nous, & que nous ignorons la maniere dont ſe fait ſon intellection, qu'en un mot ſa maniere d'entendre n'eſt pas la nôtre, qu'il eſt pourtant une intelligence ſuprême: car, diſent-ils, la cauſe doit toujours être plus parfaite que l'effet, & il eſt néceſſaire que le principe de toutes choſes poſſede dans le plus haut dégré d'éminence toutes les perfections de tous les Etres; or l'homme eſt inconteſtablement revêtu de la faculté de penſer, de percevoir, & de connoître: il faut donc de toute néceſſité que cette puiſſance lui ſoit venue d'un Etre ſupérieur, qui, étant intelligent lui-même, lui a communiqué l'intelligence. Ils ajoutent que la beauté, la variété, l'ordre & la ſymmétrie qui éclatent dans l'univers, & ſur-tout la proportion merveilleuſe avec laquelle chaque choſe marche à ſa fin, annoncent du deſſein & de l'intelligence; que du reſte ils ne conçoivent pas qu'une intelligence puiſſe différer d'une autre intelligence quant à ce qui conſtitue la nature même de l'intelligence, mais qu'ils trouvent beaucoup

plus de facilité à envifager la faculté de penfer comme effentiellement homogene dans tous les efprits, commune à tous, à différentes dofes, très bornée dans les brutes, un peu plus étendue dans l'homme, fupérieure encore dans les anges, & au fouverain dégré dans Dieu. Enfuite, comme fi une lumiere intérieure leur révéloit tout-à-coup qu'ils ont trop rapproché deux extrêmes aussi éloignés que Dieu & l'homme, ils fe plaifent à exaggérer la foibleffe de l'entendement humain. Il fait beau les voir épuifer tous les lieux communs, & s'appefantir avec une éloquence prolixe fur une imbécillité avouée & fentie de tout le monde, pour nier de l'intelligence divine, tout ce qu'ils ont affirmé de celle de l'homme. Ils appellent cela démontrer l'intelligence infinie de Dieu (*t*). C'eft ce qu'il faut examiner.

## CHAPITRE LIV.

### *Suite.*

J'ENTREPRENDS de prouver que Dieu n'eft point un Être intelligent, par les conceffions feules de ceux qui foutiennent le contraire. Cette méthode fera voir la jufteffe de leurs raifonnemens; & l'on ne craindra point de ma part l'illufion des preuves trop fubtiles. J'aime mieux trouver la vérité fur les traces des autres, & la leur faire appercevoir, pour-ainfi-dire, à leurs pieds, que de l'aller chercher par des routes plus difficiles où ils auroient quelque peine à me fuivre.

*Dieu*

(*t*) Obligé d'examiner la maniere dont on prétend prouver qu'il y a dans Dieu une intelligence infinie foncièrement femblable à la nôtre, j'en rapporte les preuves principales, auffi fuccinctement que

*Dieu ne pense pas comme nous : donc il ne pense pas. Sa maniere de comprendre n'est pas la nôtre : donc il ne comprend point.*

Il n'y a qu'une maniere de penser qui est la nôtre. Le mot *penser*, n'exprime rien, s'il n'exprime pas notre maniere de penser. On a vu ci-devant dans le chapitre XLI & les suivans, que notre idée de la pensée étoit prise uniquement de la maniere dont nous pensions. Par une suite nécessaire, le signe de cette idée ne désigne que cette unique maniere de penser, & il est absolument inepte à en désigner une autre. Nous ne connoissons que celle-là, & les signes de nos idées sont naturellement inapplicables à des choses inconnues ; on l'a encore prouvé dès le commencement de cette cinquieme partie, & dans la suite. Ainsi de ce que ces expressions *penser*, *comprendre*, *percevoir*, *entendre*, & autres, ne conviennent point à Dieu dans aucun des sens qui nous sont applicables, il suit qu'elles ne lui conviennent point du tout. Avouer que Dieu ne pense point comme nous, c'est donc reconnoître qu'il ne pense point du tout.

Quand on a analysé ce que c'est que penser, & qu'après avoir examiné tous les élémens de la pensée, on s'est convaincu qu'aucun ne pouvoit appartenir à la Divinité, on se contente de conclurre que Dieu ne pense pas comme nous, supposant toujours qu'il pense, prétendant même que son intelligence a une ressemblance fonciere avec la nôtre. La pensée sera-t-elle donc sans les élémens qui la composent ? Un Etre pensera-t-il sans avoir rien de ce qui fait la pensée ? Quelle est la raison de cette ressemblance fonciere de deux intelligences, entre

je le puis. Elles ne sont ignorées de personne, & un plus grand détail seroit superflu. On consultera les auteurs les plus habiles. Tout ce que j'en dis ici, en est extrait.

lesquelles on ne conçoit aucun rapport, aucune proportion, dont enfin l'une ne peut rien avoir de ce qui constitue essentiellement l'autre? Je ne compte pas que l'on me réponde.

---

## CHAPITRE LV.

### *Suite.*

*Nous ignorons la maniere dont se fait l'intellection de Dieu: donc il n'y a point d'intelligence dans Dieu.*

Nous ignorons la maniere dont se fait l'intellection de Dieu; mais nous croyons bien qu'elle ne se fait pas comme la nôtre: donc elle ne se fait d'aucune maniere; donc il n'y a point d'intellection dans Dieu. En effet qui n'a point le seul & unique moyen d'intelligence, n'a point non plus l'intelligence. Ceci rentre dans le chapitre précédent. Mon dessein n'est pas aussi de l'envisager sous cet aspect. Je passe à une autre considération.

Comment accorder le sentiment ordinaire avec l'incompréhensibilité de Dieu & de ses attributs divins? Je conçois ce que c'est que mon intelligence, j'ai l'idée de ma pensée. Dès lors je conçois le fonds de toute intelligence qui ressemble naturellement à la mienne, & si telle est l'intelligence de Dieu, elle ne m'est plus incompréhensible.

Dira-t-on que l'intelligence divine ne nous est pas incompréhensible en tout; qu'elle ne l'est pas quant à son essence, par quoi elle ressemble à la nôtre, mais quant à son infinité, en quoi elle differe de toutes les autres?..

J'avoue de bonne foi que cette façon de raisonner me passe. Comme je l'entends, ce seroit une absurdité. Si elle est fondée en raison, je dois plaindre mon aveuglement, & demander au pere des

lumieres qu'il daigne m'éclairer. Pour le présent, je juge que toute perfection divine est aussi incompréhensible quant à ce qui la constitue, que dans son infinité. Son essence même n'est-elle donc pas infinie? Ne l'est-elle pas nécessairement? N'est-ce pas par son essence que l'entendement de Dieu est infini, s'il a une telle faculté? Qui pourra comprendre une essence nécessairement & intrinséquement infinie, sans en comprendre l'infinité? Concevra-t-on partiellement une essence très-simple? Et puis, on convient que nous ignorons la maniere dont se fait l'intellection de Dieu. Nous ne l'ignorerions pas, si nous connoissions l'essence de cette intellection. Rien n'est plus près de son essence, que la maniere dont l'intellection se fait. Cette maniere est ce qui la constitue telle : son essence est aussi ce qui la constitue telle, ou ce par quoi elle est ce qu'elle est. S'il nous étoit possible de comprendre l'essence des perfections divines, jamais on ne les auroit confondues avec les qualités de l'homme. Quand on ignore comment elles sont, on sait bien moins ce qu'elles sont. Ou pour mieux dire, Dieu nous est également incompréhensible en tout. Il ne donne pas plus de prise à notre conception par l'essence de ses attributs, que par leur infinité. Ce qu'ils sont dans lui ne ressemble pas davantage à ce que sont nos propres facultés, que son infinité ne ressemble à un être aussi borné que le nôtre.

## CHAPITRE LVI.

*Suite.*

*Nier de l'intelligence divine tout ce qui l'on ſait de l'intelligence, ce n'eſt pas démontrer que Dieu a une intelligence infinie.*

La maniere dont on croit prouver que Dieu a une intelligence infinie, ſeroit auſſi concluante à démontrer que Dieu eſt une matiere infinie. On entre dans l'énumération de tous les vices de l'intelligence humaine, & après avoir très bien prouvé que Dieu eſt exempt de tous ces défauts, on conclut hardiment que Dieu a une intelligence illimitée, ſans aucune des imperfections de la nôtre. Je n'ai qu'à détailler de la même façon toutes les imperfections de la matiere, & après avoir fait voir qu'elles ne peuvent ſe trouver dans Dieu, j'aurai prouvé que Dieu eſt une matiere illimitée, exempte des vices de la ſubſtance matérielle que nous connoiſſons. Mon raiſonnement eſt de la même eſpece que l'autre. Si l'intelligence, faculté humaine qui découle de la nature d'un Etre mixte appellé l'homme, dépouillée par une ſimple négation de tout ce qu'elle a d'humain & de borné (c'eſt-à-dire de tout ce qu'elle eſt, car elle eſt toute humaine & toute bornée) peut devenir un attribut divin; pourquoi la matiere, dépouillée par une ſemblable privation verbale, de toute ſon imperfection métaphyſique, ne pourroit-elle pas être un ingrédient de l'Eſſence Divine?

Tout eſt égal de part & d'autre: ou au moins la différence eſt à négliger, parce que toutes les créatures ſont à une même diſtance de Dieu. L'intelligence ne convient pas à Dieu par elle-même,

puisqu'il en faut nier tout ce que l'on en sait, pour la lui appliquer : elle lui convient seulement par l'infinité où on la porte. La matérialité conviendra de même à Dieu, non par elle-même, mais par son infinité prétendue.

Tout ce que l'on alléguera pour faire sentir le défaut du dernier argument, se retorquera toujours avec raison contre le premier. Il y a de la contradiction à supposer la matiere infinie, parce que la matiere est une créature essentiellement bornée. Y en a-t-il moins à imaginer l'intelligence sans bornes ? L'intelligence est une faculté créée. Dieu ne peut être matériel en aucun sens, parce que cela seul d'être matériel, seroit une imperfection dans Dieu. L'intelligence étant une essence créée, cela seul d'être intelligent, seroit également une imperfection dans la Divinité.

---

## CHAPITRE LVII.

### *Suite.*

*Nier de l'intelligence divine tout ce que l'on sait de l'intelligence, c'est affirmer qu'il n'y a point d'intelligence dans Dieu.*

On ne conçoit pas qu'une intelligence puisse différer d'une autre intelligence en ce qui constitue l'intelligence. Je ne conçois pas davantage qu'un homme puisse différer d'un autre homme quant à ce qui fait l'homme. Supposé donc que je rencontre un Etre, de qui je sois contraint de nier tout ce que je connois de l'homme, & en quoi je fais consister la nature humaine, je n'hésiterai pas à assurer que cet individu n'est point un homme. Quand même je me tromperois sur le constitutif de l'homme, il seroit toujours vrai que cet Etre étranger n'ap-

partiendroit point à l'humanité, parce que ce mot n'exprime que l'humanité ſelon l'idée que je m'en ſuis faite. Autrement il ſeroit homme ſans être homme. Il ſeroit homme par l'hypotheſe. Il ſeroit homme ſans être homme, n'ayant rien de ce que repréſente mon idée de l'homme.

Soyez conſéquent. Vous ne concevez pas qu'une intelligence puiſſe différer d'une autre intelligence en ce qui conſtitue l'intelligence. Donc une faculté dont vous êtes forcé de nier tout ce que vous ſavez de l'intelligence, n'eſt point véritablement une intelligence. Ce que vous connoiſſez de l'intellection de l'homme forme toute votre idée de l'intelligence, & toute la ſignification du ſigne de votre idée. Il faut donc abſolument qu'une faculté incompréhenſible dont vous devez nier tout ce que vous repréſente votre idée de l'intelligence, & tous les ſens dont le mot qui l'exprime eſt ſuſceptible, ne ſoit point l'intelligence. Si elle l'étoit, elle ſeroit une intelligence ſans intelligence. Elle ſeroit une intelligence par la ſuppoſition. Elle ſeroit une intelligence ſans intelligence, puiſqu'elle ne ſeroit rien de ce que vous entendez par l'intelligence.

Malgré vos ſubtilités, cette expreſſion n'a de ſens, que ceux qu'elle tire de la notion que vous vous êtes faite d'une telle puiſſance de votre ame. Vous les excluez tous, pour la tranſporter à Dieu. Signifie-t-elle un attribut divin, lorſqu'elle n'a plus de ſignification? Non aſſurément: mais ce que vous nommez alors intelligence divine, eſt un pur néant d'intelligence.

L'empire du préjugé eſt grand: il eſt tyrannique. Ce Protée à cent formes ne ſouffre point de joug. Lorſque la raiſon le preſſe, il change de figure pour échapper à ſes pourſuites. J'ai dit que le ſigne expreſſif de l'intelligence, telle qu'elle nous eſt connue, employé pour déſigner une faculté incompréhenſible qui n'étoit point l'intelligence de l'eſpece que nous concevons, reſtoit abſolument vuide de

ſens, perdant ſa ſignification propre, ſans qu'elle fût remplacée par une autre: il perd ſa ſignification, puiſqu'il n'eſt applicable à cette faculté dans aucun des ſens qu'il a; elle n'eſt point remplacée par une autre, puiſque l'incompréhenſible n'offre rien à l'eſprit. Ce ſigne, réplique-t-on, a pourtant quelque ſens dans ſon application à la Divinité. Et quel eſt-il? Le voici: On entend par intelligence divine un attribut de Dieu, diſtingué de ſes autres perfections...

Fort bien. L'intelligence de Dieu n'eſt ni ſa bonté, ni ſa juſtice, &c. Eſt-ce là donner un ſens poſitif au mot *intelligence*? Vous dites ce qu'elle n'eſt pas. Il faudroit expliquer ce qu'elle eſt, pour donner un ſens réel à l'expreſſion dont vous vous ſervez à la déſigner. Si vous ne la concevez pas, vous n'avez garde d'expliquer ce qu'elle éſt. Ajoutez que, ſi vous ne la concevez pas, elle n'eſt point l'intelligence; car enfin ce mot exprime ſeulement la faculté de penſer que vous comprenez (*).

## CHAPITRE LVIII.

### *Suite.*

*S'il y a une une intelligence infinie, il n'y a point d'autres intelligences qu'elle: s'il y a des intelligences finies, il n'y a point d'intelligence infinie.*

On devroit ſe défier de la facilité que l'on trouve à imaginer l'intelligence, ſous l'idée d'une faculté homogene commune à tous les eſprits, à différentes

(*) Voyez encore ci-devant page 123, où je parle de l'inexactitude qu'il y a, ſelon moi à admettre pluſieurs attributs dans Dieu; laquelle ſera plus amplement développée dans la ſuite.

dosés, bornée dans les esprits créés, & illimitée dans l'esprit créateur.

L'infini remplit seul son ordre: rien ne lui ressemble: rien n'en approche. S'il y a une intelligence infinie, elle est seule, & il ne peut y avoir d'autres intelligences qu'elle. S'il y a des intelligences finies, il répugne qu'il y ait une faculté infinie qui leur soit semblable en nature.

La question se réduit à savoir si l'intelligence peut se trouver infinie dans un Etre, & finie dans plusieurs autres. Je la suppose infinie dans Dieu : elle l'est par sa nature. Si elle l'est par sa nature, qu'on me dise pourquoi elle n'est que finie dans les ames humaines. On répondra peut-être que Dieu limite leur entendement. Quelle puissance est capable de limiter une essence infinie par sa nature? Renversons les termes. Notre entendement est fini & nécessairement fini. Dites-moi à présent comment une conception semblable en nature à une conception nécessairement finie, peut se trouver élevée à l'infinité dans Dieu. Qui est susceptible de l'infinité, sinon l'infini seul? Qu'est-ce qu'une qualité capable de monter jusqu'à l'infini dans une substance, & qui reste infinie dans plusieurs autres?

Les contradictions se montrent de toutes parts à mesure que j'avance dans l'examen de la notion vulgaire que les hommes se font faite de l'Etre suprême. Suivant cette notion, l'intelligence est à la fois & de sa nature, finie, infinie, ni finie, ni infinie, mais indifféremment susceptible de l'un ou de l'autre accident: car l'infinité n'est qu'un accident, selon le même systême. Dans Dieu elle est infinie de sa nature. Dans les esprits créés elle est d'une nature finie. En soi, elle n'est naturellement ni bornée, ni infinie, mais elle peut devenir l'une ou l'autre, selon le sujet où elle résidera. Voilà certainement un systême bien merveilleux, & très propre à accorder les contraires. Je n'en ose pas dire davantage, quand on m'assure de plus que l'intelli-

gence, ici d'une nature illimitée, là d'une nature finie, en soi néanmoins ni bornée, ni infinie, mais propre à éxister sans bornes ou avec des bornes, est encore par-tout d'une nature semblable. C'est le comble du prodige, ou de la contradiction.

---

## CHAPITRE LIX.

### *Suite.*

*Comparaison dont on peut s'aider à imaginer une différence de nature entre l'intelligence humaine, & ce que l'on appelle l'intelligence divine.*

SUPPOSONS d'abord deux étendues matérielles: l'une bornée, l'autre infinie. Dans cette hypothese, toute vaine qu'elle est, il n'y a de distinction entre les deux étendues, que celle du fini à l'infini.

Rectifions la supposition. Que l'étendue finie reste matérielle: ce sera, si vous voulez, la surface d'un corps limité par ses dimensions, ou la distance d'un corps à un autre corps. Que l'étendue infinie soit une étendue sans corps, l'espace pur & infini, l'immensité de Dieu, telle que d'illustres philosophes l'ont conçue. N'y aura-t-il plus alors entre ces deux étendues, que la différence du fini à l'infini? Sans-doute il y en aura une autre plus intime, fondée sur la nature spécifiquement dissemblable des deux étendues, totalement indépendante des bornes de l'une comparées à l'infinité de l'autre, telle enfin qu'on l'admet entre le corps & la substance incorporelle. Cette différence est un modele de celle que je conçois entre l'entendement humain & ce que l'on appelle l'intelligence divine: différence non plus grande, mais plus intime que la diverse extension de ces qualités, en ce qu'elle découle de leur essence même, & pourroit subsister sans que

l'une des deux fût infinie, comme il y a une distinction essentielle entre le corps & l'esprit, sans qu'aucune de ces substances soit illimitée.

Ceux qui ne veulent pas reconnoître la faculté de penser pour un attribut de la matiere, en font une perfection de Dieu. Selon eux, il y a donc plus de différence entre deux créatures, qu'entre Dieu & l'homme ; apparemment parce que toute la Nature créée compose un même ordre, l'ordre des choses finies, au-lieu qu'aucune sorte de catégorie ne peut comprendre le fini & l'infini, pas même la dénomination de l'être (*).

M'objectera-t-on, pour infirmer la comparaison des deux étendues, l'une matérielle & l'autre immatérielle, que l'immensité de Dieu dans le sens de Newton & de Clarke, n'est pas, à proprement parler, une étendue, de la maniere que nous concevons cette propriété du corps. Je le veux. Aussi l'intelligence divine n'est pas, à proprement parler, une intelligence, de la maniere que nous concevons cette faculté de notre ame.

On ajoutera qu'il ne sauroit y avoir d'étendue immatérielle, & que l'espace pur est quelque chose d'une nature entiérement différente de l'étendue. J'en suis toujours d'accord : on ne peut mieux prouver ce que dis, savoir qu'il n'y a point d'intelligence divine, & que l'on nomme ainsi, faute d'un terme convenable, une perfection d'une nature entiérement différente de l'intelligence.

(*) On le verra incessamment.

## OBJECTION.

„ *Vous avez ſouvent employé vous-même ces expreſſions:*
„ *L'intelligence divine... L'intelligence infinie...*
„ *L'Etre infiniment intelligent... &c. Etoient-elles*
„ *donc vuides de ſens dans votre bouche?*"

## RE'PONSE.

J'avois répondu avant qu'on me le demandât, en diſant que ces façons de parler ne ſignifioient rien, ou qu'elles exprimoient mal les attributs de la Divinité. Elles ne ſignifient rien de poſitif. Jamais je n'ai prétendu exprimer par elles, une perfection de Dieu que je conçuſſe ſemblable pour le fonds à mon entendement, très perſuadé que le fonds de mon intelligence feroit une imbécillité dans Dieu. Ayant entrepris d'expoſer mes doutes ſur un préjugé preſque univerſel, qui fait imaginer les perfections de Dieu de la même nature que les vertus de l'homme, parce qu'on ſe ſert des mêmes termes pour les déſigner, je n'aurois pu me faire entendre ſans adopter en apparence le langage vulgaire. Du reſte l'Etre dit infiniment intelligent eſt, dans mon entente, un Etre non-intelligent. La propriété de l'Eſſence Divine (que l'on me paſſe encore cette expreſſion humaine) en vertu de laquelle je crois que rien n'eſt caché ni inconnu à Dieu, ne ſauroit ſe nommer une intelligence infinie: non que l'infinité ne convienne à Dieu, mais parce qu'elle ne convient nullement à l'intelligence. Tant que l'on aura la même diſcrétion que moi ſur cet article, on ne riſquera pas de déifier les facultés de la créature.

## CHAPITRE LX.

*Suite.*

*Des vains efforts que l'on fait pour expliquer ce que l'on entend par l'intelligence divine.*

*Il est prouvé que Dieu n'a ni intelligence ni connoissance, par la maniere même dont on croit expliquer l'intelligence & la connoissance infinies.*

DIEU sait tout, parce qu'il a tout fait. Il voit tout dans lui, par la nécessité de son être. Le passé, le présent & le futur sont à découvert devant lui. Il remplit tous les temps & tous les lieux; ou plutôt, tous les temps ne sont pour lui qu'un seul instant: tous les lieux un seul point: la connoissance de toutes choses une seule idée, &c....

Si ce début magnifique avec tout ce qu'on pourroit y ajouter, est la négation précise de l'intelligence & de la connoissance, il prouve, je crois, que Dieu ne comprend point, que Dieu ne connoît point. Reprenons.

„ *Dieu sait tout, parce qu'il a tout fait.*"

Dieu sait tout? Mais l'intelligence, faculté bornée de sa nature, n'atteint pas l'universalité des choses. Ce n'est donc pas en vertu d'une intelligence que Dieu sait tout.

La toute-science est pour nous une incompréhensibilité. Dire que Dieu est infiniment intelligent, parce qu'il fait tout, c'est expliquer l'incompréhensible par l'incompréhensible, c'est le rendre plus ténébreux, s'il pouvoit le devenir. De plus la toute-science nous étant incompréhensible, quel sens attacher à ce mot? Un sens privatif d'une science bor-

née comme la nôtre. Donc la toute-ſcience n'eſt pas une ſcience: car nous n'entendons par ce mot que la ſcience telle qu'elle exiſte parmi les hommes, & il n'y en a point d'autre.

Dieu ſait tout parce qu'il a tout fait? Il ne ſait donc pas comme nous. Il ne ſait donc pas. Savoir n'eſt pas connoître les choſes par la force créatrice qui les a produites, c'eſt les connoître par un moyen ſcientifique, tel que la faculté de penſer. Qu'eſt-ce donc que connoître les choſes par la force créatrice qui les a faites? Ce n'eſt pas les connoître. Non, la connoiſſance n'eſt pas d'une nature ſi relevée.

Ainſi l'univerſalité de la ſcience prétendue de Dieu, & le principe de cette ſcience univerſelle, démontrent ſuffiſamment que ce n'eſt point une ſcience.

„ *Dieu voit tout dans lui par la néceſſité de ſon être.*"

Voir tout dans ſoi par la néceſſité de ſon être? Cela n'appartient point à l'intelligence. On diſpute encore ſi nous voyons les objets dans eux, ou dans Dieu, ou dans le milieu de notre connoiſſance, c'eſt-à-dire nos ſens? Mais tout le monde convient que l'intelligence n'eſt pas la faculté de voir tout dans ſoi par la néceſſité de ſon être.

Il ne ſuffit pas de feindre une façon de connoître oppoſée à la nôtre, pour la ſuppoſer légitimement dans Dieu. Ne ſoyons pas ſi précipités dans nos jugemens. Commençons par examiner ſi *voir*, *ſavoir*, *connoître*, *comprendre*, ſont des propriétés qui ne répugnent point à l'Eſſence Divine. Voyons enſuite ſi la maniere dont nous les ſuppoſons dans Dieu, n'eſt pas excluſive de ce qu'elles ſont, ſuivant l'idée que nous en avons extraite de la contemplation des créatures. Toute notre éloquence ne ſera qu'un vain ſon, avant que nous nous ſoyons aſſurés de ces deux points; & leur examen m'a conduit à conclurre que Dieu n'avoit ni connoiſſance, ni intelligence.

Dieu voit tout dans lui? Comment l'y voit-il? Eſt-ce comme faiſant partie de ſa ſubſtance, ou comme un ſimple accident? Ni l'un, ni l'autre. Cependant tout eſt dans Dieu, puiſqu'il l'y voit. Comment y eſt-il? Eminemment, répond le ſcholaſtique. Eminemment? Ce mot eſt beau, mais où en eſt le ſens. Voilà bien des queſtions! Tout eſt éminemment dans Dieu: cela ſignifie que tout n'y eſt pas formellement, mais d'une maniere virtuelle, potentielle & toute-parfaite. Je vous demande des choſes: vous me dites des mots. Il faut bien m'en contenter. Je n'ai pas de peine à croire que la matiere n'eſt pas formellement dans Dieu. Vous convenez auſſi que mon intelligence n'eſt pas formellement dans Dieu: ou bien, que Dieu ne comprend pas formellement, qu'il comprend éminemment, virtuellement, potentiellement. N'eſt-ce pas avouer en termes détournés, pour ne rien dire de-plus, qu'il ne comprend pas du tout.

„ *Le paſſé, le préſent, le futur ſont à découvert* „ *devant Dieu.*"

Le paſſé n'eſt plus pour nous: tout le paſſé même n'a pas été pour nous: la portion que nous en avons vûe eſt bientôt effacée de notre ſouvenir. Le préſent nous échappe. Le futur n'eſt pas encore, & peut-être ne verrons nous pas le jour de demain. Je conçois cette vérité, & ne puis me la diſſimuler, toute affligeante qu'elle eſt pour un Etre qui, dans l'accès d'une folle ambition, voudroit occuper tous les points de la durée, s'il ne ſentoit l'abſurdité d'un pareil ſouhait. Mais que le paſſé, le préſent & le futur ſoient éternellement préſens à l'intelligence divine, ce ſont encore de belles paroles auxquelles on ne conçoit rien, & qui probablement ne paroiſſent ſi magnifiques, que parce qu'elles

---

(*) *Eſſai philoſophique concernant l'Entendement humain.* Liv. IV. Chap. I.

contredisent ce que l'on conçoit. L'intelligence n'est pas une faculté qui offre à l'esprit tous les temps comme l'instant présent.

„ *Dieu remplit tous les temps & tous les lieux; ou plutôt, tous les temps ne sont pour lui qu'un seul instant: tous les lieux un seul point: la connoissance de toutes les choses une seule idée. &c.*"..

On pourra accumuler ainsi contradictions sur contradictions, en niant tout ce que l'on sait de la foiblesse de l'entendement humain qui conçoit le temps comme une durée successive, ce jour auquel nous vivons n'étant ni celui d'hier, ni celui de demain; qui se représente l'espace comme divisible & divisé, en considérant que le lieu où Rome existe, n'est ni le lieu où Lisbonne s'est vue engloutie, ni celui où Amsterdam s'éleve comme une autre Tyr; qui croit enfin que la connoissance est la perception de la liaison & de la convenance, ou de l'opposition & de la disconvenance qui se trouve entre deux idées; d'où il est évident que trois idées au moins sont nécessaires pour constituer la connoissance, savoir deux idées que l'on compare, & une troisieme qui soit la perception de leur rapport (*).

Il y a de la contradiction dans les termes, à dire que tous les temps ne sont qu'un moment, & tous les lieux un seul lieu. C'est vouloir qu'une partie soit le tout.

La connoissance de toutes les choses suppose toutes les idées, & les perceptions de tous leurs rapports. Donc si Dieu a la connoissance de tous les choses, il a toutes les idées. Donc s'il n'a qu'une seule idée, il n'a pas toutes les connoissances: car une seule idée n'est pas toutes les idées.

Que dis-je? J'ai démontré dans deux chapitres particuliers (†) qu'il y avoit bien des objets que l'idée ne pouvoit atteindre. Or si l'idée ne peut

(†) Ci-devant Chap. XXXVII. & XLVII.

embrasser l'universalité des choses, ce que l'on voudroit appeller une idée universelle n'est pas une idée, & la connoissance supposée de toutes les choses n'est pas la connoissance.

Peut-être que je m'efforce inutilement de dissiper les illusions que nous nous faisons à nous-mêmes en prenant des sons pour des réalités. On diroit que nous avons intérêt à faire semblant de savoir ce que nous ignorons, en prononçant des paroles que nous avons dépouillées de toute signification? Dieu nous saura-t-il gré de mal exprimer ses divines manieres d'être, de confondre pour cet effet toutes les notions & tous leurs signes jusqu'à les rendre intelligibles, & de les lui appliquer dans cet état. Dieu s'éleve au dessus de la Nature. Il n'en a point les imperfections: il n'en a point aussi les perfections. Il a plus que celles-ci, & plus que l'exemption de celles-là.

Je demande à ceux qui appliquent si aisément le son de ces quatre syllabes, *connoissance*, à Dieu & aux esprits finis, s'ils lui conservent le même sens dans cette double application. Les uns disent oui, les autres non.

Les premiers, s'ils veulent bien être conséquens, conviendront que la connoissance divine & la connoissance humaine ne different que par l'accidentel de la connoissance, & regarderont comme l'accidentel de la connoissance, d'être divine ou humaine. Ils prétendent en effet que „ si le mot „ *intelligence* signifie quelque chose, lorsqu'on l'ap- „ plique à Dieu, il doit signifier une intelligence „ semblable à la nôtre pour le fonds, mais illimitée „ & exempte de tout défaut.” Et ils ajoutent que „ l'on peut, & que l'on doit même lui appliquer „ ce qui appartient aux intelligences que nous con- „ noissons, en tant qu'intelligentes.” (*) Je les prie de

(*) Voyez une note que le Traducteur des *Essais sur l'Entendement humain*, de D. Hume, a mise à la fin de l'onzieme Essai.

de confidérer d'abord que le fonds de notre intelligence eft néceffairement limité, métaphyfiquement imparfait & défectueux. Cela étant, ils me feront plaifir de m'expliquer comment une intelligence illimitée & exempte de tout défaut, eft femblable à notre intelligence pour le fonds. Qu'ils examinent enfuite ce qui appartient à notre intelligence en tant qu'intelligence : ils trouveront que notre intelligence comme telle, eft la faculté de connoître dépendamment des organes corporels. Qu'ils tâchent de faire convenir cette dépendance à quelque puiffance d'un Etre qui n'eft point uni à un corps.

Pour ce qui eft de ceux qui préferent de dire que ce mot *connoiffance*, eft appliqué à Dieu dans un autre fens qu'à l'homme, je defirerois qu'ils me fiffent comprendre cet autre fens. Et je m'affure qu'au lieu de me l'expliquer, ils fe convaincront aifément que ce terme ainfi dénaturé nie précifément ce qu'il fignifioit dans le fens propre. Ils fignifioit la connoiffance, & il en défigne à-préfent la négation. Nous fommes tous d'accord ; nous difons tous la même chofe, eux en affirmant que Dieu connoît autrement que nous, & moi en difant que Dieu ne connoît point, puifque connoître autrement que nous, c'eft ne point connoître ; comme la matiere différente de ce qu'elle eft, n'eft point la matiere.

## CHAPITRE LXI.

### *Suite.*

*De la différence qu'il y a entre ces deux expreffions :* Ne rien ignorer, *&* favoir tout.

POUR attribuer à Dieu la connoiffance dans un autre fens & d'une autre maniere qu'elle eft dans l'homme, il faut concevoir cette nouvelle maniere

de connoître, ſans quoi on ne lui attribue rien. Si on en a l'idée, on ne doit pas ſe contenter de dire ce qu'elle n'eſt pas en l'oppoſant à l'eſpece de notre connoiſſance, comme l'on fait; mais expliquer ce qu'elle eſt, autrement c'eſt ne rien dire.

Cependant aucune choſe n'eſt inconnue à Dieu. Il n'ignore abſolument rien. Ne rien ignorer, ou ſavoir tout, n'eſt-ce pas une même choſe..

Tant s'en faut. L'ignorance eſt une imperfection. Ne rien ignorer, c'eſt être exempt de cette imperfection. Savoir tout ſeroit poſſéder dans un dégré infini une faculté néceſſairement bornée. Qu'on ne prenne pas ceci pour une vaine ſubtilité. Un moment d'attention. Je vais m'expliquer: on me jugera enſuite.

L'ignorance étant une imperfection, elle ne peut être dans Dieu. Dès lors je m'entends très bien en niant que Dieu ignore quoi que ce ſoit. Ma conception toute bornée qu'elle eſt, a pourtant une certaine ſphere: quelques objets lui ſont ſoumis: elle ne peut ſe refuſer à un petit nombre de premieres vérités. En réfléchiſſant ſur ma connoiſſance, je la conçois comme une propriété de mon être. Plus je médite ce que c'eſt que comprendre, pénétrer & connoître, plus je me perſuade que ce ſont des actes de l'entendement humain. Les facultés créées & leurs actes ſont des entités néceſſairement finies. Voilà comme ſuppoſer la connoiſſance élevée à l'infinité, ce ſeroit ſuppoſer infini, ce qui de ſa nature eſt néceſſairement borné.

Il n'y a point de témérité à dire que Dieu n'ignore rien. Il y a de la contradiction à ſoutenir qu'il ſait tout. Car, en même temps que l'on aſſure cet Etre ſuprême exempt de l'imperfection de notre intelligence, on lui en attribue le fonds qui eſt une entité créée, & par conſéquent imparfaite d'une imperfection métaphyſique.

## CHAPITRE LXII.

*Suite.*

*Dieu n'ignore rien, & ne sait rien.*

JE suis bien éloigné d'attribuer à la Divinité aucune de nos imperfections, quand je la crois si fort au dessus de nos perfections même.

Dieu ignore rien, donc il sait tout. On vient de voir la fausseté de cette induction.

L'ignorance est une imperfection de l'homme: donc Dieu n'ignore rien.

Savoir, comprendre, connoître, est une perfection de l'homme, mais une perfection métaphysiquement imparfaite: donc Dieu ne sait rien, ne comprend rien, ne connoît rien.

D'où vient notre ignorance? N'a-t-elle pas sa source dans les limites de notre entendement, ou dans la mesure déterminée de son intensité? Sans doute. L'ignorance prouve donc l'imperfection métaphysique de la connoissance; & tout Etre qui connoît est nécessairement sujet à l'ignorance. Une pareille imbécillité ne convient point à Dieu.

## CHAPITRE LXIII.

*Suite.*

*S'il est nécessaire que l'Etre supérieur qui a fait l'homme intelligent, soit intelligent lui-même.*

J'AI dit: „ L'existence de l'effet prouve invinciblement celle de la cause. Pourquoi ne peut-on „ pas conclurre de même des qualités de l'un à

„ celles de l'autre? C'eſt qu'ici la cauſe & l'effet „ ſont d'un ordre différent. L'effet eſt contingent, „ & la cauſe néceſſaire; l'un fini, & l'autre infinie. „ Or il n'y a rien d'analogue entre le fini & l'infi- „ ni" (*).

Je me flattois de réfuter par-là cette autre façon de raiſonner: „ La cauſe doit être plus parfaite que „ l'effet, & il eſt néceſſaire que le principe de tou- „ tes choſes poſſede dans le plus haut dégré d'émi- „ nence toutes les perfections de tous les Etres; or „ l'homme eſt inconteſtablement revêtu de la fa- „ culté de penſer, de percevoir, & de connoître: „ il faut donc de toute néceſſité que cette puiſſance „ lui ſoit venue d'un Etre ſupérieur qui étant intel- „ ligent lui-même, lui ait communiqué l'intelli- „ gence" (†).

Cet argument poſe tout entier ſur ce principe, *Qu'il n'y a rien dans l'effet, qui ne ſoit dans ſa cauſe.* Mais ce principe admis ſans reſtriction méneroit trop loin. Il s'enſuivroit que Dieu ſeroit matériel, puiſqu'il a fait la matiere. Car, ou Dieu peut avoir donné l'intelligence aux hommes, ſans être lui-même intelligent, comme il a fait des ſubſtances matérielles, ſans être matiere lui-même; ou, s'il n'a pu créer des Etres intelligents ſans poſſéder lui-même l'intelligence, il n'a pu auſſi créer des ſubſtances matérielles, ſans avoir lui-même un corps. Pour éviter l'inconvénient de la conſéquence, on modifie le principe.

„ Il n'y a rien dans l'effet, qui ne ſoit, ou *formelle-* „ *ment*, ou *éminemment*, dans ſa cauſe. Il faut ſavoir „ que cela ſe dit d'une cauſe *efficiente* & *totale*, qui eſt „ la cauſe proprement dite. On ſait que *formellement* „ veut dire ici, de la même maniere que la choſe eſt „ dans l'effet; mais on s'eſt imaginé que le mot *émi-*

(*) Tome I. Partie I. Chap. III.

(†) *Démonſtration de l'Exiſtence & des Attributs de Dieu*, par le

„ *nemment* ne fignifioit rien, & l'on s'eft trompé en „ cela. *Eminemment* fignifie d'une maniere plus ex„ cellente. Par exemple, Dieu qui eft la caufe „ efficiente & totale du genre humain, ou qui feul „ a créé du néant l'ame & le corps de l'homme, „ contient éminemment ce que l'une & l'autre de „ ces fubftances ont de perfection, fans participer „ à leurs imperfections. Il a, par exemple, un „ entendement & une volonté; mais il poffede ces „ facultés d'une maniere infiniment plus parfaite „ que nous. Nous n'entendons que très peu de „ chofes & avec peine, mais Dieu entend tout ce „ qui peut être entendu, & cela clairement & fans „ le chercher, parce qu'il l'a préfent de toute éter„ nité & l'aura toujours. Dieu s'apperçoit donc de „ tout ce qui fe paffe, il voit tout & entend tout „ ce qui fe fait & fe dit dans l'univers, fans yeux, „ ni oreilles, ni autres fens inférieurs à ceux-là, „ comme l'odorat, le goût & l'attouchement; d'une „ maniere toute divine & que nous ne comprenons „ point; & c'eft ce que nous appellons *éminemment*. „ Nous fentons les facultés de voir & d'ouir en „ nous, & nous en concluons qu'il faut que Dieu „ les ait, auffi bien que nous, fans quoi il n'auroit „ pas pu nous les donner; ou ce qui eft la même „ chofe, nous ne tiendrions pas ces facultés de lui; „ mais nous nous gardons bien de lui en attribuer „ les défauts.

„ Il en eft de même du corps: tout ce que le „ corps a d'*entité*, c'eft-à-dire de *réel*, il le tient „ de Dieu, fans quoi il y auroit quelque chofe de „ réel dans le corps, qu'il n'auroit pas reçu de „ Dieu, & qui feroit incréé. Si l'on demande ce „ que c'eft que cette *entité* ou cette *réalité*, on ré„ pondra que c'eft l'effence du corps, qui nous eft

---

Dr. S. Clarke, abrégée par G. Burnet dans la *Défenfe de la Religion tant naturelle que révélée*, &c.

„ inconnue à l'égard de ſon intérieur ; mais qu'il
„ en faut ôter les imperfections, par leſquelles la
„ nature corporelle eſt bornée ; comme, par exem-
„ ple, d'avoir une ſuperficie, une figure, de pou-
„ voir être mue & diviſée. Il n'y a rien de ſem-
„ blable dans Dieu, parce que le corps tient en
„ cela du néant. Mais Dieu poſſede *éminemment*
„ tout ce qu'il y a de réel dans le corps, auſſi bien
„ que ce qu'il y a dans l'eſprit ; mais ſans imperfec-
„ tion. Ainſi on ne peut pas dire que Dieu ſoit un
„ *corps* au ſens auquel nous entendons ce mot, c'eſt-
„ à-dire quelque choſe qui ait une ſuperficie, une
„ figure, qui peut être diviſé ou mu. Il n'eſt pas
„ non plus un *eſprit*, comme eſt le nôtre, dont
„ l'intelligence eſt bornée, dont la volonté eſt ca-
„ pricieuſe, & qui eſt de telle nature qu'il peut
„ être affecté par ſon corps, d'une maniere qui lui
„ cauſe de la douleur, auſſi bien que du plaiſir ; &
„ qu'il dépend par-là des autres corps qui l'envi-
„ ronnent. Ainſi, à parler à la rigueur, la Nature
„ éternelle, qui eſt la cauſe de toutes celles qui ont
„ commencé, n'eſt ni corps, ni eſprit ; mais une
„ Nature toute ſinguliere pour laquelle nous n'avons
„ point de nom, comme diſoient les anciens ; c'eſt-
„ à-dire que nous ne pouvons la rapporter à aucune
„ catégorie, ou à aucune ſorte particuliere d'Etre,
„ compriſe dans les catégories communes, d'où
„ vient que l'on dit que Dieu *tranſcendit omnes ca-*
„ *tégorias*. Dieu n'eſt rien formellement de ce que
„ nous voyons, & que nous connoiſſons ; mais il
„ eſt tout d'une maniere infiniment plus excellen-
„ te que tout ce que nous connoiſſons ; & pour
„ parler avec Denys que l'on nomme l'Aréopagite :
„ πάντα τὰ ὄντα καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων, tous les Etres
„ & pas un des Etres (*)".

(*) *Bibliotheque ancienne & moderne* par Jean le Clerc, Tome XVII. ſeconde partie, pages 448--491.

C'eſt ainſi que s'expliquoit un théologien philoſophe qui, ayant remarqué dans les métaphyſiciens vulgaires une négligence très grande à traiter ce qui concerne les cauſes & la cauſalité, avoit étudié particuliérement ce ſujet. On vient de voir comment il a ſuppléé aux idées creuſes que l'on débite pompeuſement dans les écoles ſur une matiere ſi importante. Voyons à préſent ſi les ſiennes ont plus de ſubſtance. Je les examinerai avec d'autant plus de liberté que je ſouhaite que l'on uſe du même droit à mon égard. „ Les Scholaſtiques ſe ſont égayés „ ici à étaler de vaines ſubtilités (c'eſt le même „ qui parle) (†), mais il ne faut qu'en retrancher le „ ſuperflu, & l'on verra que ce qui reſtera n'eſt pas „ de petite conſéquence. On mépriſe leurs termes, „ parce qu'ils ne ſervent ſouvent qu'à obſcurcir la „ matiere, & en cela l'on a raiſon. Mais il y en „ a auſſi de très heureuſement inventés, & dont on „ ſe moque mal-à-propos". Il s'agit ſur-tout du terme *éminemment*, dont nous allons reprendre l'apologie.

„ Il n'y a rien dans l'effet qui ne ſoit, ou *formellement*, ou *éminemment*, dans ſa cauſe. Il faut „ ſavoir que cela ſe dit d'une cauſe *efficiente* & „ *totale* qui eſt la cauſe proprement dite. On „ ſait que *formellement* veut dire ici, de la même „ maniere que la choſe eſt dans l'effet; mais „ on s'eſt imaginé que le mot *éminemment* ne „ ſignifioit rien, & l'on s'eſt trompé en cela".

Si c'eſt une imagination, je dois avouer que je ſuis imaginaire en ce point.

Quelle choſe eſt contenue formellement dans ſa cauſe, à s'en tenir même à la ſignification que l'on

(†) Là-même.

assigne au mot *formellement* ? Il veut dire de la même maniere que la chose est dans l'effet. Or quelle chose est dans la cause de la même maniere que dans l'effet ? Prenons la cause selon ses différens rapports.

La cause créatrice fait que ce qui n'étoit pas soit : dès lors rien de ce que son effet contient, n'est & n'a jamais été dans elle de la même maniere qu'il est dans l'effet, ni d'aucune autre sorte, puisqu'il n'étoit point du tout avant la création. Le prétendu axiome, Il n'y a rien dans l'effet qui ne soit ou formellement ou éminemment dans sa cause, ne peut donc pas se dire d'une cause efficiente & totale qui est la cause proprement dite, au moins quant à la premiere disjonctive ; il ne s'agit pas encore de la seconde. La création n'est que des choses tout-à-fait nouvelles, dont rien absolument n'existoit.

La cause génératrice ne contient point formellement son effet. Le corps engendré préexistoit à la génération, suivant le sentiment ordinaire, quoique fortement combattu. Mais il préexistoit sous la forme d'en germe, & au moment de la fécondation il devient fœtus. Rien n'est formellement dans le fœtus comme dans le germe. Le germe est le premier terme de l'existence, qui ne ressemble point formellement à l'état du fœtus ; & quand il lui ressembleroit, le germe n'est pas la cause génératrice. Celle-ci est ce par quoi l'individu passe de l'état de germe à celui de fœtus. Je parle de la force d'engendrer. Quant à l'Etre générateur considéré comme cause, il ne contient que le germe, & il a produit son effet lorsque le germe est fécondé. Or le germe fécondé n'a plus la forme qu'il avoit avant sa fécondation.

Les causes instrumentales, telles que la plume qui écrit & le crayon qui dessine, ne contiennent point formellement leur effet. L'écriture n'est point dans la plume comme sur le papier. La dessein n'est point formellement dans le crayon.

Il feroit fuperflu d'entrer dans le détail des autres rapports dont la notion de caufalité eft fufceptible. On appelle effets, des chofes qui exiftent par l'opération d'une autre. N'eft-il pas évident que l'effet, fuppofé qu'il fût avant l'opération de la caufe qui le fait être, n'étoit pourtant pas de la même maniere qu'il eft après? Du refte la fuppofition eft fauffe. L'effet n'eft pas avant l'opération qui le fait être. L'effet n'eft formellement que l'effet, & il n'eft tel en tout & en parties, que hors de la caufe. A quoi revient donc cette distinction, *formellement* ou *éminemment*, puifque rien de tout ce qui eft dans l'effet, ne peut être formellement dans fa caufe? Vènons à l'autre alternative.

„ *Eminemment* fignifie d'une maniere plus excel-
„ lente".

Qu'on lui faffe fignifier ce que l'on voudra. *Eminemment* eft oppofé à *formellement*. Y a-t-il une maniere d'exifter plus excellente pour l'effet & ce qu'il contient, que l'exiftence formelle? C'eft ce qu'on ne prouvera jamais. On prouveroit en même temps que la manifeftation continuelle des phénomenes naturels, feroit une imperfection, en comparaifon de la maniere dont on veut que le tout ait exifté & exifte encore dans la caufe créatrice, ce qui feroit une étrange propofition. Sans-doute le Créateur ne peut rien faire d'auffi parfait que lui: cependant tout ce qu'il a fait eft bon. Et tout ce qu'il a fait feroit mauvais, s'il l'avoit fait exifter hors de lui d'une maniere moins excellente qu'il n'exiftoit dans lui. Mais il s'en faut bien que l'exiftence formelle foit moins parfaite & moins excellente qu'une exiftence *éminente*, comme on l'appelle. Ce qui n'exifte qu'*éminemment*, n'a pas la complettion qui lui convient felon fon efpece: il ne jouit pas de toute l'étendue de fon être. Pour en jouir, il doit

exister formellement. Il me semble que l'existence la plus complette est la plus excellente, & que l'existence formelle, celle où l'Etre possede toute la perfection de son espece, est l'existence la plus complette.

Dans le systême contraire, la puissance de créer ne seroit en Dieu que le pouvoir de détériorer ses propres perfections, & son être même, comme je l'ai dit ailleurs, en faisant exister formellement hors de lui, ce qui existe dans lui éminemment, c'est-à-dire d'une maniere plus excellente (*u*). Quelle notion de la puissance créatrice, & qui oseroit l'admettre?

*Eminemment* ne signifie donc pas d'une maniere plus excellente, puisqu'il n'y a point de maniere d'exister plus parfaite que l'existence formelle.

(*u*) „ Lorsque l'Etre suprême résolut de revêtir le néant de l'existence, il dut s'attendre à voir cette existence, parfaite dans lui, „ se détériorer dans les nouveaux Etres que sa main préparoit. Supposé qu'ils dussent exister par une émanation divine, il ne put „ ignorer que ceux, auxquels il se communiqueroit davantage, seroient infailliblement les plus méchans. Il prévit que l'amour de „ soi, la liberté, l'intelligence qui, comme des écoulemens de ses „ perfections infinies, alloient devenir propres du fini créé, y seroient des qualités défectueuses, avec un dégré de vice proportionné à leur bonté intrinseque; qu'alors non seulement toutes les „ formes seroient nuancées de graces & de défauts, mais que les „ plus belles se trouveroient les plus vicieuses... De toutes les „ prérogatives de l'humanité, l'intelligence & la volonté sont les „ plus précieuses & les plus funestes. Ce constraste n'a rien d'étonnant. Les attributs de l'infini, alliés au fini en contractent l'impureté. Ils dégénerent d'autant plus, qu'ils sont d'une essence plus „ délicate, plus fine, plus relevée. Il faut donc que les facultés de „ connoître & de vouloir, les plus sublimes dans Dieu, deviennent „ les plus basses dans l'homme. En effet rien ne dégrade plus celui-ci „ que d'être attaché au crime & à l'erreur". *T. I. Partie I. Chap. VI.*

C'est ainsi que j'ai raisonné de l'équilibre du bien & du mal moral, selon les idées de ceux qui prétendent que Dieu contient éminemment tout ce qui est formellement dans les Etres créés. Il est singulier que l'on m'ait attribué un sentiment que je rapporte, non seulement sans l'adopter, mais plutôt en l'improuvant d'une maniere non-équivoque, comme on le voit par ce qui suit: „ Quoique l'Etre

„ Dieu qui eſt la cauſe efficiente & totale du
„ genre humain, ou qui ſeul a créé du néant
„ l'ame & le corps de l'homme, contient émi-
„ nemment ce que l'une & l'autre de ces ſub-
„ ſtances ont de perfection, ſans participer à
„ leurs imperfections".

Rien de ce que renferme l'ame & le corps de l'homme, n'eſt éminemment dans Dieu qui eſt la cauſe efficiente & totale du genre humain. Tout ce qui eſt dans Dieu, doit y être d'une maniere plus parfaite qu'il ne pourroit exiſter hors de lui. Je viens de prouver que la maniere d'être dite *éminente*, quelle qu'elle ſoit, eſt moins parfaite que l'exiſtence formelle.

---

„ complet enſerre dans le vaſte contour de ſon immenſité toutes les
„ exiſtences actuelles ou poſſibles; quoique celui-là ſeul ſoit réelle-
„ ment & en vérité, qui eſt indépendamment & néceſſairement;
„ quoique tout ſoit dans lui & qu'il ait droit de s'attribuer tout l'être,
„ cependant quelle abſurdité de vouloir que la raiſon de l'homme,
„ l'inſtinct du chien, la rapidité du cerf, la ſplendeur du ſoleil
„ ſoient véritablement des parties détachées de ſa ſubſtance, hors de
„ laquelle rien ne peut exiſter. Diſons plutôt qu'il donna la vie &
„ la forme à ſes conceptions éternelles, c'eſt-à-dire qu'il créa le
„ monde & ſes propriétés. Il ne les tira point de lui, ni d'ailleurs.
„ Elles n'étoient nulle part. Il voulut qu'elles fuſſent: il dit & elles
„ furent".

Pouvois-je m'expliquer plus clairement? Ce n'eſt donc pas moi qui dis que les perfections divines ſe détériorent en paſſant de l'infini au fini. Ce ſont ceux qui ſoutiennent que l'eſprit & le corps avec leurs propriétés, quant à ce qu'ils ont de réel, ſont éminemment, c'eſt-à-dire d'une maniere plus excellente dans Dieu, & formellement qui eſt une maniere moins excellente, dans les Etres que Dieu a créés en leur communiquant des écoulemens de ſes attributs. Que l'on juge encore ſi l'on a du s'autoriſer de ce paſſage pour me mettre en contradiction avec moi-même, ſous prétexte que je donnois ici l'amour de ſoi, la liberté & l'intelligence pour des perfections de Dieu, & que ces trois notions de l'Etre ſuprême prouvoient qu'il ne nous étoit pas connu ſous celle de cauſe ſeulement. Un peu moins de précipitation en liſant, un peu plus de diſcrétion à blâmer, épargneroient bien des mépriſes.

„ Dieu a, par exemple, un entendement & une
„ volonté; mais il possède ces perfections d'une
„ maniere infiniment plus parfaite que nous".

Donc il ne les possede, ni formellement, ni éminemment. Il ne les possede pas d'une maniere formelle, car alors il les auroit au même dégré de perfection que l'homme. Il ne les possede pas d'une maniere éminente, puisque cette maniere est encore moins parfaite que l'autre. Comment les possede-t-il donc? Il ne les possede point.

„ Nous n'entendons que très peu de choses &
„ avec peine, mais Dieu entend tout ce qui
„ peut être entendu, & cela clairement & sans
„ le chercher, par ce qu'il l'a présent de toute
„ éternité & l'aura toujours. Dieu s'apperçoit
„ donc de tout ce qui se passe, il voit & en-
„ tend tout ce qui se fait & se dit dans l'uni-
„ vers, sans yeux, ni oreilles, ni autres sens
„ inférieurs à ceux-là, comme l'odorat, le
„ goût & l'attouchement; d'une maniere toute
„ divine & que nous ne comprenons pas, &
„ c'est ce que nous appellons *éminemment*.

1. C'est-à-dire que Dieu voit sans yeux, entend sans oreilles, & comprend sans entendement. Nous disons que ce qui n'a point d'yeux, ne voit point; que ce qui n'a point d'oreilles, n'entend point; & que ce qui n'a point d'entendement, ne comprend point. Dieu seroit-il donc un assemblage monstrueux de contradictions? On veut que Dieu ait l'exercice de tous les sens, sans en avoir formellement les organes, tandis que le formel des organes est absolument nécessaire pour cet exercice. Qu'est-ce que voir, entendre, sentir, goûter & toucher, sans ce qui est absolument requis pour voir entendre, sentir, goûter & toucher? C'est tout cela *éminemment*. Et que signifie ce grand mot? Il signifie d'une ma-

niere toute divine & que nous ne comprenons pas. J'avois bien prévu que l'on en viendroit à avouer que ce mot eſt vuide de ſens, qu'il ne ſignifie rien de poſitif & de connu, qu'on n'y attache aucune idée.

2. Voir & comprendre ſont des actes très formels de deux facultés que nous ſavons être dans nous. Ils ne peuvent exiſter que formellement. Voir & comprendre éminemment, ou de telle autre maniere que l'on nommera en aveugle, ſans ſavoir ce que l'on veut dire, c'eſt ne point voir & ne point comprendre.

„ Nous ſentons les facultés de voir & d'ouir dans
„ nous, & nous en concluons qu'il faut que
„ Dieu les ait, auſſi bien que nous, ſans quoi
„ il n'auroit pas pu nous les donner; ou, ce
„ qui eſt la même choſe, nous ne tiendrions
„ pas ces facultés de lui; mais nous nous gar-
„ dons bien de lui en attribuer les défauts".

On décide par-là que Dieu ne peut nous donner que les facultés qu'il a lui-même, & par une conſéquence forcée que Dieu ne peut rien faire exiſter hors de lui, qu'il ne le tire de ſa propre ſubſtance. Si nous avions quelques facultés qu'il n'auroit pas lui-même, nous ne les tiendrions pas de lui, & cependant nous tenons tout du Créateur. S'il existoit quelque ſubſtance hors de Dieu, qui n'auroit pas été renfermée dans la ſubſtance divine, elle ne viendroit pas auſſi de Dieu, & cependant tout vient de Dieu. Ai-je eu tort d'avancer que ce ſyſtême inclinoit beaucoup vers le Spinoſiſme? Voilà où conduit directement ce principe ſi ardemment ſoutenu: Qu'il n'y a rien dans l'effet qui ne ne ſoit dans ſa cauſe; lequel on applique particuliérement à la cauſe efficiente & totale, à la cauſe proprement dite, à la cauſe créatrice. La cauſe créatrice eſt pourtant celle à laquelle il doive être le moins appliqué. Si le Créateur tiroit de lui-même tout ce qu'il fait, ce ne ſeroit plus créer, mais engendrer.

On pourroit dire qu'il contenoit dans lui le germe ou les femences de toutes les chofes, & que par un acte de fa volonté il les a fait éclorre. La notion de la puiffance génératrice lui conviendra parfaitement; mais il n'y aura point de création réelle. Il n'y en a point du tout dans l'hypothefe que j'examine. Créer, dans cette hypothefe, c'eft faire exifter d'une maniere ce qui exiftoit déja d'une autre maniere, faire exifter formellement ce qui n'étoit encore qu'éminemment. On entrevoit ici que fi ce dernier mot avoit quelque fens, il ne défigneroit que la maniere dont une plante, par exemple, eft contenue dans la graine, ou celle dont l'homme eft renfermé dans l'élément féminal.

Ce que l'on entend par création eft bien différent de cette efpece de production. Créer, c'eft faire exister une chofe qui n'étoit pas auparavant. Dès lors non feulement il n'eft pas néceffaire que la caufe créatrice contienne tout ce qui eft dans l'effet qu'elle produit; mais il eft néceffaire qu'elle ne le contienne pas. Si elle le contenoit, de quelque maniere que ce fût, elle ne feroit pas caufe créatrice, ni vraiment efficiente & totale. Elle ne donneroit que la forme à l'Etre qu'elle produiroit, ce qui eft le propre des caufes génératrices. Mais elle ne le feroit point réellement, puifqu'il exifteroit avant cette production. Ce point eft décifif dans la queftion préfente. Si la force créatrice, celle de la caufe proprement dite, de la caufe efficiente & totale, eft le pouvoir de donner l'exiftence à ce qui n'eft pas (& perfonne, je crois, n'en difconviendra), une telle caufe ne poffede rien de ce qu'elle fait; autrement elle ne le feroit pas. Elle a feulement la vertu de le faire: cette vertu lui fuffit, & elle eft exclufive de l'exiftence antérieure de tout ce qui eft dans l'effet. On fent ici tout mon avantage, il feroit inutile d'infifter. Autant on emploie de détours, de fubtilités, d'idées creufes, & de mots vuides pour établir que cette caufe doit contenir tout ce qu'il y

a dans ſon effet, autant l'on démontre combien cet autre axiome eſt inconteſtable, ſavoir : La cauſe créatrice faiſant exiſter totalement ſon effet, rien de ce qui eſt dans lui n'étoit avant la création, ni dans ſa cauſe, ni ailleurs.

„ Il en eſt de même du corps: tout ce que le
„ corps a d'*entité*, c'eſt-à-dire de *réel*, il le
„ tient de Dieu, ſans quoi il y auroit quelque
„ choſe de réel dans le corps, qu'il n'auroit
„ pas reçu de Dieu, & qui ſeroit incréé."

Il eſt vrai: tout ce que le corps & l'eſprit ont de réel, ils le tiennent de Dieu, mais c'eſt en vertu de la création, & non par voye de génération. Dieu l'a fait: il ne l'a tiré, ni de lui-même, ni d'ailleurs.

On craint que s'il y avoit quelque choſe dans l'effet qui ne fût en aucune ſorte dans la cauſe, il ne vînt pas de Dieu. C'eſt une peur d'enfant. Il viendroit de Dieu puiſque Dieu l'auroit fait. Ce ne ſeroit pas une émanation de ſa ſubſtance, ni de ſes attributs. Cela ne doit pas être : nous ſerions alors des fragmens de la Divinité. Ce ſeroit une production de ſa puiſſance créatrice. La dépendance eſt ici bien plus grande que dans l'autre hypotheſe.

Il eſt affligeant pour l'humanité, que d'illuſtres théologiens & des philoſophes également célebres aient ſi facilement oublié ces premiers principes, & que cet oubli les ait aveuglés au point de ne plus accorder à l'Etre Créateur que le pouvoir de donner la forme à ce qui eſt dans lui, oſant le priver d'une prérogative auſſi ſublime que celle de faire exiſter ce qui n'eſt pas.

„ Si l'on demande ce que c'eſt que cette *entité* ou
„ cette *réalité*, on répondra que c'eſt l'eſſence
„ du corps qui nous eſt inconnue à l'égard de
„ ſon intérieur."

Voilà Dieu devenu un Etre eſſentiellement cor-

porel; il me ſemble au moins qu'avoir l'eſſence du corps, c'eſt être eſſentiellement corporel. Par le même principe, Dieu a toutes les eſſences, & l'Eſſence Divine eſt l'aſſemblage de toutes les autres. Ne nous occupons pas davantage d'une idée ſi étrange. On croit la rendre ſupportable, en ajoutant:

„ Qu'il en faut ôter les imperfections par leſquel-
„ les la nature corporelle eſt bornée; comme,
„ par exemple, d'avoir une ſuperficie, une fi-
„ gure, de pouvoir être mue & diviſée."

Mais les natures finies ont été créées avec leurs bornes. Elles ont eſſentiellement tel dégré précis d'intenſité. Elles n'en peuvent pas avoir davantage, elles n'en ſauroient avoir moins: les eſſences ſont inaltérables.

Suppoſons qu'elles exiſtent dans Dieu ſans imperfection, c'eſt-à-dire d'une maniere infinie. Outre la contradiction qu'il y a à ſuppoſer infinies des natures finies, tout ce qui eſt dans Dieu, y eſt tel par la néceſſité de Dieu, ſa puiſſance ne s'étend donc pas juſqu'à le faire exiſter autrement. Dieu ne peut pas l'impoſſible. Dieu ſe limiteroit lui-même, s'il faiſoit exiſter hors de lui & d'une maniere bornée, ce qui exiſte infiniment dans lui. Il ne le peut pas: ſon Etre eſt invariable, incorruptible, incommunicable.

Comment Dieu pourroit-il communiquer de ſes perfections à d'autres Etres, ſans les diminuer d'autant? Parce qu'elles ſont infinies. Mais l'infini ne ſe communique point. S'il ſe communiquoit, il ſe communiqueroit tout entier, car il n'eſt point diviſible. Or il ne peut ſe communiquer tout entier à des Etres incapables de ſon infinité. Il eſt d'un ordre unique, qu'il remplit éternellement, ſans paſſer dans des ordres ſubalternes.

Ce n'eſt pas à nous de vouloir rendre raiſon des *comment.* D'accord. Eſt-il plus légitime de prétendre

expli-

expliquer l'in-intelligible par l'in-intelligible, d'accumuler mysteres sur mysteres, impossibilités sur impossibilités, & tout cela pour rapprocher Dieu de l'homme, parce qu'il n'est pas permis à l'homme de s'élever jusqu'à Dieu?

„ Il n'y a rien de semblable dans Dieu, parce
„ que le corps tient en cela du néant."

En quoi le corps tient-il du néant? En ce qu'il a une superficie & une figure, en ce qu'il peut être mu & divisé. Quoi, le néant est étendu & figuré, mobile & divisible? Une doctrine aussi singuliere n'a pas besoin de réfutation.

„ Mais Dieu possede éminemment tout ce qu'il
„ y a de réel dans le corps, aussi bien que ce
„ qu'il y a dans l'esprit, mais sans imper-
„ fection."

Il n'y a rien dans le corps ni dans l'esprit créé, qui ne soit nécessairement & intrinséquement imparfait. Le réel du corps, aussi bien que de l'esprit créé, seroit une imperfection dans Dieu. Le réel, ou l'entité, du corps ne peut être que dans le corps. Le réel, ou l'entité, de l'esprit ne peut être que dans l'esprit.

De deux choses l'une: ou le corps & l'esprit qui sont hors de Dieu, y sont sans leur entité, puisque celle-ci est dans Dieu: Ce qui est une impossibilité. Ou bien, l'entité du corps & celle de l'esprit sont en même temps dans Dieu, & dans le corps & l'esprit hors de Dieu: ce qui est une autre impossibilité, d'autant plus sensible que l'on explique ce qu'il faut entendre par cette entité, ou cette réalité. C'est l'essence du corps, & celle de l'esprit. L'essence d'une chose est ce par quoi la chose est ce qu'elle est. Si l'essence du corps est dans Dieu, le corps sera donc hors de Dieu sans ce

qui le fait être ce qu'il est. Ou l'essence du corps sera & dans Dieu & hors de Dieu, ce qui ne peut être de la même nature corporelle. J'en dis autant de l'essence de l'esprit. Elle n'étoit point dans Dieu. Il l'a faite.

Dieu n'a pas besoin de contenir dans son essence toutes les autres essences, pour les faire exister hors de lui. Il lui suffit de la puissance de donner l'être à ce qui ne l'a pas. Au contraire, supposé que Dieu contienne toutes les essences, elles n'existeront jamais hors de lui: tout ce qui est dans Dieu y demeure éternellement. Rien n'est dans lui qui ne soit lui-même. Cet Etre simple & un ne sauroit se diviser ni se partager, s'étendre ni se resserrer. Ces vérités sont de la derniere évidence: il suffit de les énoncer.

„ Ainsi on ne peut pas dire que Dieu soit un
„ *corps* au sens auquel nous entendons ce mot,
„ c'est-à-dire quelque chose qui ait une super-
„ ficie, une figure, qui peut être divisé ou
„ mu. Il n'est pas non plus un *esprit*, comme
„ le nôtre, dont l'intelligence est bornée, dont
„ la volonté est capricieuse, & qui est de telle
„ nature qu'il peut être affecté, par son corps,
„ d'une maniere qui lui cause de la douleur,
„ aussi bien que du plaisir; & qu'il dépend par-
„ là des autres corps qui l'environnent.

La vérité triomphe tôt ou tard. On se rapproche de mon sentiment: encore un moment de réflexion, l'on pensera & l'on parlera tout comme moi.

Dieu n'est pas un corps au sens auquel nous entendons ce mot. En quel sens est-il donc un corps? Ce terme ne désigne que le corps, selon l'idée que nous en avons, suivant ce que nous en connoissons. Le mot *esprit*, ne signifie de même que l'idée que nous nous faisons de notre ame d'après les facultés que nous lui connoissons. Dans quel sens Dieu se-

roit-il eſprit, s'il n'étoit par un eſprit comme le nôtre, & de la même nature ſpirituelle? Je crois avoir traité ce point avec aſſez d'étendue, pour ne m'y pas arrêter davantage. On remarquera ſeulement combien l'erreur eſt variable. On diſoit que Dieu étoit un eſprit de la même nature que l'eſprit humain. On dit à-préſent qu'il n'eſt pas de la même nature. Je n'ai pas le talent d'accorder ainſi les contraires.

„ A parler à la rigueur, la Nature éternelle, qui „ eſt la cauſe de toutes celles qui ont com„ mencé, n'eſt ni corps ni eſprit."

Oui, je parle à la rigueur, & je crois que, s'il eſt une queſtion dans laquelle il convienne de raiſonner avec toute l'exactitude & la préciſion poſſibles, c'eſt aſſurément la plus grande & la plus délicate de toutes, celle qui a Dieu pour objet.

On convient donc enfin, après de vains efforts pour éluder la force de la vérité; on convient qu'à parler à la rigueur, la Nature éternelle, qui eſt la cauſe de toutes celles qui ont commencé, n'eſt ni corps ni eſprit. Voilà juſtement ce que je penſe, & à quoi ſe réduit tout ce que j'ai dit juſqu'ici & tout ce que j'y ajouterai. A parler à la rigueur, la Nature éternelle qui eſt la cauſe de toutes celles qui ont commencé, n'eſt ni corps ni eſprit. Dire que Dieu eſt un eſprit, une intelligence, c'eſt manquer d'exactitude, c'eſt abuſer des termes, c'eſt tranſporter à l'Etre increé des mots qui ne ſignifient que des choſes créées, c'eſt donner dans une erreur groſſiere. Dieu n'eſt rien & n'a rien de tout ce qu'il a fait.

La Nature éternelle eſt la cauſe de toutes celles qui ont commencé. Tout eſt increé, rien n'a commencé, s'il n'y a rien dans l'effet qui ne ſoit dans la cauſe efficiente & totale. Dans ce cas les élémens du monde étoient dans Dieu: de quelque maniere

qu'ils y fussent, peu importe, ils y étoient, ils sont incréés; & la production de l'univers sensible n'est que le développement de ces élémens éternels. Comme d'ailleurs rien n'est dans Dieu qui ne soit lui-même, ces élémens seront des parties de la substance divine, & leurs produits aussi. Où menent ces terribles conséquences!

„ Mais une Nature toute singuliere, pour laquelle „ nous n'avons point de nom, comme disoient „ les anciens; c'est-à-dire que nous ne pouvons „ la rapporter à aucune catégorie, ou à aucune „ sorte particuliere d'Etre, comprise dans les „ catégories communes, d'où vient que l'on „ dit que Dieu *transcendit omnes categorias*."

Cette proposition est très vraie dans mes principes, mais elle s'accorde bien mal avec ceux que l'on veut établir, savoir que Dieu possede tout ce qu'il y a de réel dans le corps, aussi bien que ce qu'il y a dans l'esprit. S'il est vrai que Dieu possede le réel du corps & de l'esprit, sa Nature n'est pas toute singuliere; l'entité du corps & de l'esprit lui est commune avec les substances corporelles & spirituelles créées. Je crois mieux raisonner en posant pour principe que Dieu n'a rien de ce qui est dans la créature, esprit ou corps. L'inconséquence de ceux qui soutiennent le contraire, doit au moins faire soupçonner qu'ils se trompent, non pas lorsqu'ils parlent à la rigueur, en quoi nous sommes d'accord; mais lorsqu'ils s'éloignent de cette justesse de raisonnement, pour donner à la cause ce qui n'appartient qu'à l'effet, en quoi nous différons, eux & moi.

Une Nature toute singuliere pour laquelle nous n'avons point de nom, que nous ne pouvons rapporter à aucune catégorie, ou à aucune sorte particuliere d'Etre, comprise dans les catégories communes, ne sauroit être dite intelligente, bonne,

ſage, juſte, &c. Si ces qualités lui convenoient nous ne manquerions pas de nom pour la déſigner, ni de catégories où la placer. On l'appelleroit bonne, ſage, juſte, & elle ſe rangeroit parmi les intelligences.

„ Dieu n'eſt rien formellement de ce que nous „ voyons & connoiſſons; mais il eſt tout d'une „ maniere infiniment plus excellente que tout „ ce que nous connoiſſons; & pour parler avec „ Denys que l'on nomme l'Aréopagite, πάντα „ τὰ ὄντα καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων, tous les Etres & „ pas un des Etres."

Des antitheſes & des jeux de mots ne méritent aucune attention, ſur-tout lorſqu'ils ſont auſſi dépourvus de ſens, que ceux de Denys l'Aréopagite; & l'on doit s'étonner de les voir adoptés par un philoſophe après l'aveu formel qu'on vient de lire quelques lignes plus haut. Mais je prie les perſonnes judicieuſes, & libres de prévention, de vouloir bien relire ce chapitre, & examiner de bonne foi de quel côté eſt la conſonnance des idées, & l'accord des principes avec les conſéquences.

---

## CHAPITRE LXIV.

### *Dieu eſt un Etre plus qu'intelligent.*

Dieu n'eſt pas un Etre intelligent: il eſt donc un Etre aveugle...

La belle concluſion! Ainſi raiſonnent quelques-uns & peut-être un très grand nombre de ceux qui font profeſſion d'enſeigner les autres. Ils ſoutiendront bientôt que ce qui n'eſt pas jaune, eſt rouge, parce qu'il n'y a pas d'autres couleurs que le jaune

& le rouge; que ce qui n'eſt pas quarré, eſt rond, parce qu'il n'y a que deux figures: le cercle & le quarré; que l'animal qui n'eſt pas un cerf, eſt un ſerpent, parce qu'il n'y a point d'autres eſpeces d'animaux que le cerf & le ſerpent. En effet ils ne ſont pas plus fondés à n'admettre que deux natures, la nature penſante & la nature matérielle, qu'ils ne le ſont à ne reconnoître que deux couleurs, deux figures, & deux eſpeces animales. Si les preuves ſemblent plus ſenſibles d'un côté que de l'autre, elles ne ſont pas plus certaines. M'eſt-il mieux démontré que le rouge n'eſt pas le verd, qu'un cercle n'eſt pas un triangle, qu'un ſerpent n'eſt pas un oiſeau, que je ne ſuis ſûr que le Créateur n'eſt pas la créature? Ils ne veulent pas que Dieu puiſſe avoir dans ſa nature infinie, quelque choſe qui ſupplée à l'intelligence, diſons mieux, qui l'exclue néceſſairement comme une inutilité, & une imperfection au-deſſous de lui. Eh! que prétendent-ils par-là? Se faire des Dieux? Non. Qu'ils ſongent aux miſeres de l'humanité, & ils ſeront humiliés. Faut-il, pour contenter leur orgueil, que leur Dieu ne ſoit qu'un homme ſemblable à eux? Je n'ai garde de leur attribuer des ſentimens ſi peu religieux. Ils diſent pourtant que, ſi cet Etre incompréhenſible n'eſt pas aveugle comme la matiere, il eſt intelligent d'un fonds d'intelligence ſemblable à la leur; ou que, s'il n'eſt pas intelligent comme eux, il eſt aveugle comme la matiere. O empire du préjugé! Ils s'imaginent avoir mis une aſſez grande diſtance entre eux & leur Dieu, en lui donnant une intelligence infinie, au lieu qu'ils n'en ont qu'une bornée. Ils le font bien voir, lorſqu'ils s'abuſent juſqu'à croire que le fini & l'infini puiſſent être de la même nature. J'en ai trop dit ſur cet objet, pour y revenir; mais cette conſidération eſt très propre à diſſiper l'illuſion, & le Lecteur qui n'en ſent pas encore tout le vrai (ſi toutefois il eſt quelqu'un qui ait pu parvenir juſqu'ici ſans le reconnoître) ne peut rien

faire de mieux que de l'approfondir & la méditer inceſſamment, juſqu'à ce qu'il le reconnoiſſe & le ſente autant qu'il en eſt capable.

Il n'y a point d'ignorance dans Dieu: l'ignorance eſt une imperfection de l'homme. Il n'y a point d'intelligence dans Dieu: l'intelligence eſt une perfection de l'homme. Ce qu'il nous plaît d'appeller intelligence infinie, parce que nous n'avons point de nom qui lui convienne, n'eſt point intelligence; mais quelque choſe d'infiniment ſupérieur à l'intelligence, & qui n'a rien de commun avec elle. Eſt-ce une idée univerſelle de tout? Non. Eſt-ce une intuïtion immédiate de toutes choſes? Non? Quand je ne comprendrois pas la valeur de ces mots, il me ſuffit qu'ils ſoient inventés par des hommes, pour affirmer qu'ils n'expriment point une perfection divine. Eſt-ce.... Non: ce n'eſt rien de tout ce que l'homme peut comprendre & dire. L'incompréhenſible eſt ineffable. Quand Dieu diſſiperoit à l'heure que j'écris les ténebres dont je ſens que mon intelligence eſt enveloppée, & qu'il m'éleveroit rapidement à la plus ſublime contemplation dont l'homme ſoit capable; quand briſant enſuite les bornes naturelles à l'eſprit humain, il me feroit franchir cette multitude immenſe de différens ordres d'Etres qui s'élevent les uns au-deſſus des autres, pour m'enrichir de toutes les facultés de l'ordre le plus parfait, le ſanctuaire de la Divinité me ſeroit encore impénétrable: je ne verrois point ce que c'eſt que Dieu, ce que c'eſt que perfection dans Dieu, ce que c'eſt que telle perfection de Dieu. Mais avec l'entendement que Dieu m'a donné, j'ai pu me démontrer que tout ce qui eſt dans Dieu eſt d'une nature infiniment plus excellente que toutes les vertus de l'homme; & que ce qui ſurpaſſe notre intellection eſt également au-deſſus du langage humain.

Si quelqu'un, me voyant combattre les notions ordinaires de la Divinité, a pu en prendre ombrage, je ne crois pas qu'il reſte déſormais dans le doute.

Voilà ses soupçons dissipés, & la droiture de mes intentions lui est manifestée. Dieu n'est point un Etre pensant, un Etre intelligent, mais un Etre infiniment plus que pensant, infiniment plus qu'intelligent.

Je n'éclaircis pas, il est vrai, l'idée de la Divinité. Je ne l'ai pas entrepris. L'incompréhensible ne s'éclaircit point : il sera éternellement couvert d'ombres sacrées pour tout esprit fini. L'idée que nous ne pouvons ni avoir ni donner, je la place au-delà de tout ce que nous concevons. La délivrer des bornes de l'entendement où l'on s'efforçoit de la resserrer, n'est-ce pas l'agrandir? Dégager la notion de Dieu, d'une foule d'idées humaines qui ne conviennent point à cet Etre supérieur, ne seroit-ce pas l'éclaircir en quelque sorte ? S'il faut avouer que nous ne concevons pas ce que c'est qu'un Etre plus que pensant & plus qu'intelligent, on doit confesser aussi, selon la belle pensée d'Augustin, que je répete volontiers à cause de sa vérité & de son énergie, que moins on conçoit Dieu, mieux on le connoît. Dieu est en tout infiniment au dessus de notre conception. Plus donc la notion que nous voudrions nous en former, seroit au-delà de ce que nous concevons, & supérieure à la portée de notre raison, moins elle s'éloigneroit de son objet, s'il y avoit du plus & du moins dans un intervalle nécessairement infini.

## CHAPITRE LXV.

### Si Dieu est un Etre bon et saint?

*Grande dispute sur cette question entre Bayle d'un côté, & de puissans adversaires de l'autre.*

Cette question a été vivement agitée au commencement de ce siecle, entre Bayle d'une part, & de puissans adversaires de l'autre part, tels que le célebre Mr. King, le même dont j'ai parlé ci-devant, pour lors Archevêque de Dublin, & Mrs. Jaquelot, Bernard, le Clerc, &c. qui peut-être se sont plus distingués dans cette dispute par l'indiscrétion de leur zele, que par la solidité de leurs raisonnemens.

Bayle ne pouvant accorder les objections des Manichéens contre la bonté & la sainteté de Dieu, avec les idées que la raison nous donne de ces vertus, nioit qu'elles fussent des perfections de Dieu dans le sens ordinaire de ces mots *bonté* & *sainteté*, quoique, comme tout-parfait, il fût bon & saint d'une bonté & d'une sainteté dont nous n'avions aucune idée. Si Bayle se trompoit, c'étoit dans ce dernier point, & il auroit beaucoup mieux fait, à mon avis, de refuser entiérement ces vertus à Dieu que de se contredire: il avoit tort aussi de prendre & de donner pour des démonstrations de son sentiment, des objections insolubles dans le sentiment contraire. Combien de vérités mathématiques auxquelles on oppose des difficultés réelles que l'on se sent dans l'impuissance de résoudre, & qui pourtant ne les infirment point! L'évidence ne se réfute pas quoi que l'on y objecte. Une opinion peut donc être vraie, même démontrée, quoique sujette à des objections insolubles à toutes les forces de la raison

qui ne voit pas tout. La folution peut tenir à des points au-deffus de notre portée. Ainfi en convenant de l'infolubilité des objections des Manichéens, on pouvoit croire encore que Dieu étoit bon & faint dans le fens de ces mots appliqués aux hommes, fi d'ailleurs on en avoit des preuves fuffifantes. Bayle avoit beau dire : La maniere d'accorder le mal moral & le mal phyfique de l'homme avec les attributs du feûl principe de toutes chofes infiniment parfait, fur-tout avec fa bonté & fa fainteté, furpaffe les lumieres philofophiques; de forte que les objections des Manichéens laiffent des difficultés que la raifon humaine ne peut réfoudre. Quand on l'auroit fuppofé, l'impoffibilité d'accorder la bonté & la fainteté divines avec l'exiftence du mal, ne réfutoit point fuffifamment le dogme ordinaire, notre raifon n'étant pas faite pour tout réfoudre & tout accorder. Bayle donnoit ici beaucoup de prife à des adverfaires adroits à en profiter. Les uns lui firent voir que le Manichéifme devoit être regardé comme tout-à-fait étranger au fonds de la queftion; d'autres entreprirent de répondre aux objections de Manès maniées fi habilement par le philofophe de Rotterdam. Il eut le deffous avec les premiers, & s'en vengea fur les autres, en prouvant bien clairement qu'ils déraifonnoient. Mais tant de bruit & d'écrits ne décidoient rien.

Bayle refta à moitié chemin, arrêté par un épouvantail d'enfant. On lui difoit qu'il ne fuffifoit pas de prouver qu'une chofe ne pouvoit être d'une certaine façon, pour en conclurre qu'elle ne pouvoit

(x) „ Quoique nous ayions de très véritables idées de la bonté & „ de la fainteté de Dieu, auffi bien que de ce qui fait que l'on nomme les hommes bons & faints; la différence, qu'il y a entre Dieu „ & les créatures, fait que l'exercice de ces vertus eft différent. „ Comme parmi les hommes, les devoirs de ceux qui commandent „ & de ceux qui obéiffent ne font pas les mêmes, quoiqu'ils conviennent des mêmes idées de la vertu & du vice : quand on compare la conduite du Créateur & du fuprême Légiflateur, avec celle

être d'aucune autre maniere; & que quand il resteroit démontré que Dieu n'étoit ni bon ni saint comme les hommes, il ne s'ensuivroit pas pour cela qu'il ne pût Etre bon & saint d'une maniere plus sublime & plus parfaite: car enfin on reconnoissoit de la différence entre l'exercice de la bonté & de la sainteté dans Dieu, & l'exercice de ces mêmes vertus dans l'homme (x). Bayle ébranlé, après avoir conclu que l'Etre suprême n'étoit ni bon ni saint, selon la notion commune de la bonté & de la sainteté, telles que nous les connoissons & concevons, avouoit pourtant qu'il étoit bon & saint dans un autre sens dont la raison ne pouvoit nous donner aucun type intellectuel. En quoi on n'avoit pas de peine à le mettre en contradiction avec lui-même, puisque n'être bon & saint dans aucun sens réel, connu & assignable de ce mot, c'est n'être absolument ni bon ni saint. Les hommes sont les inventeurs des mots: ils doivent en pénétrer tout le sens, qui consiste uniquement dans les idées qu'ils y ont attachées.

Lorsqu'on a trop de confiance dans un principe erroné, & que l'on n'apperçoit pas le vrai, il n'est pas étonnant que l'on soit mal assuré dans ses raisonnemens, que l'on tergiverse, que l'on se contredise, que l'on soit soupçonné de mauvaise foi, & d'être opiniâtrément attaché à un sentiment peu soutenable, par la seule crainte de se dédire. Ne réfuter que foiblement des opinions reçues, c'est les confirmer. Il vaut mieux ne point entamer des matieres si difficiles & si délicates, que de s'en mal tirer.

„ des créatures qui doivent lui obéir, il y a nécessairement de la dif-
„ férence; encore qu'elles soient fondées sur les mêmes idées de
„ bonté & de sainteté. Ainsi les comparaisons, dans lesquelles on
„ suppose que l'exercice des vertus de Dieu, doit être tout sembla-
„ ble aux bonnes actions des créatures; ces comparaisons, dis-je,
„ ne sont point justes..." Si ce raisonnement avoit quelque force contre ceux de Bayle, c'est que celui-ci s'appuyoit trop sur un principe insuffisant.

Ce que Bayle n'a pas apperçu, je tâcherai de le porter au dernier dégré de l'évidence, & de dissiper non seulement toutes les ombres dont cette matiere étoit enveloppée, mais d'effacer encore l'odieux que l'on s'efforceroit de jetter sur un sentiment estimé injurieux à la Divinité, & qui loin de l'outrager, restitue à sa perfection infinie la supériorité qu'elle a au-dessus de ce qui n'est que la perfection de l'homme.

Si cette discussion fut traitée avec peu de justesse d'un côté, on avouera, pour peu que l'on soit impartial, qu'on n'y apporta pas plus d'exactitude de l'autre. Je ne demande pas que l'on m'en croie sur ma parole. Je voudrois que ceux qui ont le goût de ces grands objets, & le loisir de s'y appliquer, prissent la peine de lire ce qui a été écrit à cette occasion contre Bayle, de l'extraire & d'en tirer la quintessence. Je l'ai fait, & quand j'entrepris cette lecture, je ne prévoyois pas où elle me conduiroit:

---

(*y*) Comme Mr. le Clerc se faisoit volontiers l'écho de tout ce qui se disoit de contraire au sentiment de Bayle, il sera mon garant. Il reprochoit à son adversaire de se tuer de dire „ que la raison naturelle „ prouve invinciblement que la conduite de Dieu n'est pas celle d'un „ Etre tout-parfait, puisqu'elle n'est pas celle d'un Etre bon & saint, „ & qu'il faut *recuser les notions communes & la bonté idéale*, (c'est- „ à-dire souverainement parfaite) *quand il s'agit de juger si les objec-* „ *tions des Manichéens sont bonnes ou non...*" Je dois avertir que c'est Mr. le Clerc qui appelle la bonté idéale, une bonté souverainement parfaite, sans doute par ce qu'il la suppose affranchie en idée ou par abstraction, de tout défaut & de toute borne. Supposition inadmissible après ce que j'en ai dit. Il poursuit „ Il faut avouer, selon „ Mr. Bayle, que la bonté & la sainteté, comme nous les concevons, „ ne sont point des perfections, & que par conséquent l'Etre tout „ parfait ne les a pas; ou qu'il n'est pas vrai que Dieu, ou le prin- „ cipe de toutes choses soit tout-parfait..." Il suffisoit de prouver que la bonté & la sainteté, dans le sens réel & unique de ces mots, sont des perfections humaines incompatibles avec une essence toute parfaite, infiniment parfaite. Si Bayle l'avoit fait, il avoit gain de cause: il étoit tout couvert du bouclier de la vérité.

„ On doit remarquer là-dessus, qu'il ne s'agit pas en cette occa- „ sion, de la Nature Divine, considérée en elle-même, dans laquelle „ il y aura toujours des abymes pour toutes les créatures; mais des „ idées abstraites de vertus, ou de bonté & de sainteté, qui sont

j'étois tout-à-fait indifférent sur ce qui en résulteroit. Je m'en tiens plus assuré qu'elle a été faite avec la droiture nécessaire dans la recherche du vrai. Tout ce que j'ai recueilli de cette étude laborieuse, se réduit à ceci: Que Dieu doit être bon & saint, parce qu'il est tout-parfait, infiniment parfait; & que si Dieu n'étoit ni bon ni saint, selon les idées communes de la bonté & de la sainteté, puisées dans la lumiere naturelle, il seroit mauvais & mal-faisant, selon la même lumiere naturelle, ce qui est un blasphême (y).

A ces deux propositions j'opposerai les suivantes:

1°. Dieu n'est ni bon ni saint, parce qu'il est un Etre tout-parfait, infiniment parfait.

2°. Dieu, quoiqu'il ne soit ni bon ni saint, selon les idées que nous avons de la bonté & de la sainteté, fondées sur les plus claires lumieres de la raison, n'est pourtant aussi ni mauvais ni mal-faisant, selon les mêmes lumieres.

---

„ très claires, & sur lesquelles on peut raisonner avec une entiere „ certitude...." Je parle beaucoup dans cet ouvrage de la manie & de l'abus des abstractions: on voit que je n'ai pas tort de m'en plaindre. „ Après s'être formé une idée de bonté & de sainteté, „ fondée sur les plus claires lumieres de la raison, on ne peut „ admettre pour actions saintes & bonnes, que celles qui sont con„ formes à cette idée, & si on en propose qui la détruisent claire„ ment, ces actions ne sont assurément ni bonnes ni saintes. Il n'est „ pas en notre pouvoir de penser autrement, il faut que nous ju„ gions qu'elles sont mauvaises...." mal raisonné! „ Il ne faut pas „ dire que ce qui est injuste, selon les idées humaines, ne l'est pas „ selon les divines; car cela supposé, vous ne pouvez pas dire un „ mot des vertus ou des perfections morales de la Divinité puisque „ vous ne savez ce que c'est. Ce que vous appelleriez *injustice* dans „ les hommes, sera *justice* dans Dieu; ce que vous appelleriez „ *cruauté* dans les créatures, sera *miséricorde* en lui, & ainsi du „ reste," Non, il n'y a point de pareille confusion à craindre, quand on s'abstiendra d'estimer ce qui est dans Dieu & de Dieu, par ce qui appartient uniquement à l'homme. On en jugera dans l'instant. Tout ce qui peut faire quelque peine dans le sentiment que je propose à l'examen des savans, ne vient que d'un mal-entendu, & si je suis assez heureux pour m'expliquer clairement, je dois espérer de les voir s'accorder avec moi: confiance qui s'accroît à mesure que j'approfondis mon sujet.

## CHAPITRE LXVI.

*Dieu n'est ni bon ni saint, parce qu'il est un Etre tout-parfait, infiniment parfait.*

I. Le bon sens nous enseigne que Dieu est un Etre tout-parfait, infiniment parfait; mais le bon sens ne nous fait pas comprendre ce que c'est que la toute-perfection, l'infinie perfection. Cette idée ne nous est pas non plus nécessaire pour nous mettre en état d'affirmer que tout ce qui n'est pas perfection infinie, ne convient point à Dieu.

En prouvant (*) que la bonté & la sainteté ne sont pas susceptibles de l'infinité, selon l'idée que nous avons de ces perfections; & que l'idée que nous en avons, présente à l'esprit tout le sens réel & positif des mots *bonté* & *sainteté*, puisqu'elle en est le fondement, & l'original dont ils sont des copies verbales très fideles, sans plus ni moins; j'ai démontré, ce me semble, que Dieu ne pouvoit être dit bon ni saint, en aucun sens. Je ne répétérai pas tout ce que j'ai dit ailleurs: je raisonne maintenant d'après des principes suffisamment développés, reconnus même de tout le monde. Notre idée de la bonté, à quelque extension que l'énergie de notre esprit puisse la porter, nous représente toujours cette perfection dans un dégré fini. Jamais nous ne la concevrons si grande, jamais nous n'en imaginerons les actes si multipliés, que l'on n'y puisse plus rien ajouter. C'est-à-dire que nous ne la concevrons jamais infiniment parfaite; ou, ce qui est la même chose, que la bonté, selon l'idée que nous en aurons, pour vaste qu'elle soit, ne sera jamais digne de l'Etre infiniment parfait.

(*) Voyez sur-tout le Chapitre XXVI. ci-devant page 98.

Cet article n'eſt pas le plus difficultueux. On eſt unanimement d'accord que l'on ne conçoit pas l'infinité d'aucun des attributs de Dieu. Ceux qui veulent que Dieu ſoit bon & ſaint, dans le ſens réel & poſitif auquel les hommes ſont dits bons & ſaints, en conviennent comme les autres. Puiſqu'ils ont tant de complaiſance, voudroient-ils bien me dire ſi le ſens auquel Dieu & l'homme ſont dits bons & ſaints, exprime une bonté & une ſainteté finies ou infinies. Ce ſens eſt le même pour Dieu & pour l'homme, ſelon eux; & d'ailleurs ce ſens étant réel & poſitif, il faut qu'il déſigne quelque choſe de fini ou d'infini. Ma queſtion eſt donc juſte & raiſonnable: ils ne peuvent refuſer d'y répondre. Comment y répondront-ils? Si ce ſens réel & poſitif exprime une bonté infinie, ce ſens ne convient point à l'homme; & s'il déſigne une bonté finie, il n'eſt pas applicable à Dieu. Dans l'un & l'autre cas, Dieu n'eſt point dit bon & ſaint au même ſens que les hommes; & finalement Dieu n'eſt bon ni ſaint dans aucun ſens, ces mots *bonté* & *ſainteté*, étant tout-à-fait inhabiles à exprimer des perfections différentes de celles qui exiſtent dans les Etres créés qui en ont fourni l'idée.

Ils diront peut-être qu'il s'agit ici de la nature de ces qualités, indépendamment de leur plus ou moins d'extenſion. Eh bien, ce qui conſtitue la bonté & la ſainteté, eſt-il tout-parfait ou non? S'il eſt tout-parfait il ne conſtitue pas une qualité de l'homme, dans qui il n'y a rien de tout-parfait. S'il ne l'eſt pas, il ne ſauroit entrer dans la perfection infinie de Dieu. N'eſt-il ni infiniment parfait, ni finiment parfait? Ce n'eſt donc pas une perfection. Je les laiſſe conclurre.

Nous croyons que Dieu eſt un Etre tout-parfait, infiniment parfait, ſans concevoir ce que c'eſt que la toute-perfection, l'infinie perfection. Pourquoi ne peut-on pas de même ſuppoſer Dieu tout-bon & infiniment ſaint, quoique nous ſoyons incapables de nous repréſenter la toute-bonté, & la ſainteté infinie?...

La différence est grande, & je m'étonnerois qu'on ne l'apperçût pas, après ce qui a été dit plus haut de la perfection (*). Nous ne connoissons qu'une maniere d'être parfait, celle dont les créatures sont parfaites. Elle ne convient point à Dieu, & dès-lors l'idée que nous avons de la perfection ne lui est pas applicable. C'est justement ce que nous entendons en disant que Dieu est tout-parfait, ou infiniment parfait. Ces expressions n'ont point de sens positif: elles ne signifient autre chose sinon que Dieu n'a point une perfection relative & finie, comme nous; en un mot qu'il n'a ni nos perfections, ni nos imperfections: ce que nous croyons avec connoissance de cause, sur l'idée seule que nous avons de notre excellence & de notre foiblesse, sans le secours d'une notion dont nous ne sommes pas capables. Il n'en est pas ainsi des attributions morales, telles que la bonté & la sainteté. Ces qualités sont quelque chose de positif, selon l'idée que nous en avons, mais ce positif les représente sous la maniere dont elles existent dans l'homme. Ainsi point de bonté infinie, point de sainteté infinie; & ceux qui disent qu'il y en a, soutiennent qu'il y a quelque chose de créé & d'humain qui est infini (†).

Les gens qui s'attachent plus aux mots qu'aux choses répliqueront que la perfection est aussi quelque chose, selon l'idée que nous nous en sommes formée, & que s'il est permis d'appeller Dieu un Etre infiniment parfait, on peut de même le dire infiniment bon.... Ils cherchent apparemment à s'aveugler. La perfection est quelque chose de positif, quand nous appliquons ce mot aux créatures. L'absolue & infinie perfection est la négation précise de la perfection, telle que nous en avons l'idée

(*) Chapitres XXVII, XLIX, & suivans.
(†) Chap. LII.

l'idée (*). En admettant donc la comparaifon de l'infinie perfection avec la bonté infinie, il faudra convenir que celle-ci n'eft que la négation de la bonté, felon notre idée de cette vertu. Appeller Dieu infiniment bon & faint, ce fera affirmer précifément qu'il n'eft ni bon ni faint felon cette idée. Quelque parti que l'on prenne, il n'y a pas moyen d'éluder cette conclufion. La négation de nos perfections, eft celle de la bonté & de la fainteté, comme elles exiftent dans nous, comme nous les connoiffons. C'eft une conféquence néceffaire de ce principe: Que les attributs métaphyfiques de Dieu excluent les attributions morales. Les premiers univerfellément reconnus & admis, loin de prouver la convenance des autres, la réfutent invinciblement.

II. Examinons la bonté & la fainteté en elles-mêmes, c'eft-à-dire ce qui conftitue ces facultés. Nous en tirerons de nouvelles preuves.

La bonté eft une inclination à faire du bien: la fainteté confifte dans l'amour & l'obfervation de ce que nous appellons vertueux. Les définitions de la bonté & de la fainteté, différentes de celle-ci, n'en different que dans les termes, & il s'agit ici du fonds. Aimer à faire du bien, agir conformément à la regle de la juftice & de la vertu: voilà ce qui fait que les hommes font dits bons & faints. Voyons fi ces rapports conviennent à Dieu.

Aimer à faire du bien eft une excellence de la nature, mais de la nature humaine, de la nature fenfible: une difpofition de notre ame, qui par le fentiment du plaifir & de la douleur qu'elle a éprouvé à la préfence de certains objets, l'intéreffe aux autres créatures fenfibles, fur-tout à fes femblables, la porte naturellement à leur procurer des fenfa-

(*) Chapitre XXVII.

tions agréables, & lui donne une répugnance pareille à les faire souffrir. La raison de cette inclination bienfaisante se trouve en partie dans la liberté que nous avons pour le mal, dont elle est le contrepoison. Sans elle, nous risquerions de mesuser de cette liberté, même à notre insçu. Une autre raison est l'amour de nous-mêmes que nous pourrions porter à l'excès, si une répugnance innée à faire du mal aux autres, ne nous avertissoit de la contenir dans ses justes bornes. La nature humaine ardemment portée à rechercher ce qui l'accommode, libre même de poursuivre & de se procurer son bien-être & son mieux-être aux dépens de celui des autres, exigeoit une faculté qui, non seulement contînt cet appétit dans un exercice toujours légitime dans chaque individu, & toujours d'accord avec le même sentiment aussi naturel à tous les autres, mais qui leur apprît de plus à faire leurs délices de contribuer au bien d'autrui. Ce sentiment est le germe de la bonté ; & le sol qui lui est propre, est une nature sensible.

La sensibilité n'est point une appartenance de la Nature Divine, non plus que tout ce qui la suppose. Le Dr. Harris (*) ayant entrepris de prouver que Dieu possédoit toutes les perfections qu'il nous avoit données, soutenoit que cet Etre étoit extrêmement & infiniment sensible, & il prouvoit tout le contraire; il le prouvoit d'une maniere si évidente que, ne pouvant se le cacher à lui-même, il avouoit forcément que la sensibilité ne convenoit pas exactement à Dieu, mais qu'il employoit ce terme, comme plus propre à expliquer sa pensée. Excellente raison pour qui voudra s'en contenter: elle donne à connoître aux gens éclairés, & amateurs de l'exactitude, que la pensée du Docteur se trouvoit infiniment au dessous de la Divinité. Tous

(*) Voyez sa *Réponse aux Athées*, seconde Partie.

ceux qui s'imposeront la même tâche, ne réussiront pas mieux. Une sensibilité divine seroit une qualité monstrueuse; vu que Dieu est incorporel, & que la sensibilité est une aptitude de notre ame à ressentir du plaisir & de la douleur par l'intermede du corps qu'elle anime.

Cette sensibilité de l'ame est le premier élément de la bonté : elle est la base de tous les autres. Si nous n'avions jamais senti ni plaisir ni douleur, ni bien ni mal, tant ceux du corps, que les délices de l'esprit qui sont la partie la plus pure du bonheur, nous ne les connoîtrions pas, nous n'aurions ni le desir ardent d'être heureux, ni la noble passion d'en faire. Cette affection qui nous porte à vouloir du bien aux autres, à leur en procurer autant qu'il est en notre pouvoir, qui nous fait ressentir nous-mêmes celui que nous leur faisons, cette vertu bienfaisante est dans notre ame comme une branche de sa sensibilité. L'amour de notre bien-être & le desir de faire du bien aux autres partent du même principe: le premier a le sentiment pour cause génératrice, & le second aussi. Que ce sentiment soit raisonnable, c'est-à-dire confirmé, augmenté & perfectionné par la raison, je le pense; mais cette raison est encore une appartenance de l'homme, & dès lors la bonté dans son principe constituteur, & dans sa perfection, est une vertu purement humaine, indigne de la Divinité.

Dieu nous comble de biens: nous sommes tout environnés de ses dons : il a multiplié sous nos pas les sources du bonheur. Personne ne le sent plus vivement que moi. Mon ame en est ravie. Que ma langue seche dans ma bouche, plutôt que j'oublie jamais d'exalter tant de bienfaits. Mais je n'aurois pas tant de confiance en cet Etre suprême, si je pensois que tout le bien qu'il nous fait, vînt d'un sentiment aussi foible & aussi bas (car il est l'un & l'autre

proportionnellement à Dieu), que celui d'une bonté semblable en nature à la nôtre. On prouve très bien que Dieu étant au dessus des besoins, des intérêts & des passions qui empêchent souvent les hommes d'être bons, on ne conçoit pas ce qui pourroit altérer ou gêner sa bonté, supposé qu'il fût bon, mais on ne prouve point qu'il le soit. Eh quoi! la bonté comme on la conçoit, la bonté des hommes se trouve si foible que son exercice est troublé, empêché, arrêté par des passions & des intérêts humains, & l'on soutient encore que cette perfection est dans Dieu au même sens & sous la même idée que dans l'homme! Je crois, moi, qu'une vertu naturellement sujette à se démentir, n'est point compatible avec une Nature invariable. La bonté est naturellement sujette à se démentir. C'est qu'elle part de la sensibilité; & la sensibilité étant occupée à des intérêts plus proches, plus vifs & plus forts, la bienfaisance diminuée d'autant doit céder à une force majeure.

Est-il donc indigne de Dieu d'aimer à faire du bien, de vouloir faire du bien? Il semble au contraire que, si ce qu'il y a de plus grand dans l'Etre suprême est de pouvoir faire tout le bien qu'il veut, il n'y a aussi rien de plus beau dans lui que de vouloir faire tout le bien qui ne répugne point à sa sagesse, à sa justice, ni à ses autres divines perfections....

Avant que de répondre, je voudrois savoir ce que l'on entend par cet amour & cette volonté.

On vient de le dire; c'est une inclination à faire du bien aux autres. Qu'est-il besoin de commentaire?

Mais de quelle espece est cette inclination, comment & sous quelle forme la conçoit-on?

Elle n'est d'aucune espece particuliere: c'est en général une disposition, un penchant à vouloir & à faire du bien.

On anéantit tout en le généralisant. La bonté est une disposition de l'ame à vouloir & à faire du bien. La notion en est extraite de la maniere dont cette disposition est dans nous, ou dont elle nous paroît être dans d'autres hommes que nous appellons bienfaisans. Sans m'engager plus avant dans la recherche que je viens d'entamer des élémens intrinseques de la bonté, je me rappelle que je la connois par l'expérience que j'en ai, & pas autrement; que cette expérience est de la bonté seulement comme elle existe dans les hommes; que l'idée formée d'après une telle expérience est l'idée d'une inclination humaine; qu'enfin le signe de cette idée ne désigne rien davantage. C'est assez. Je suis sûr que ce que je conçois par la bonté, est tout humain, & conséquemment au dessous de Dieu. Il est vrai qu'en l'analysant, je trouve que ses parties intégrantes sont des rapports aussi tout humains, nos devoirs, nos besoins, notre fin, nos puissances, nos actes, nos modifications; & que la raison toute entiere de cette vertu est dans le fonds de notre être, dans la constitution interne de notre nature d'où elle découle, & à laquelle elle tient nécessairement. Qu'ai-je à faire néanmoins de cette considération? Je la propose aux savans, avec une pleine confiance dans leurs lumieres. Avec ceux qui entrent difficilement dans des méditations aussi profondes, il me suffit de raisonner d'une maniere plus à leur portée.

III. De ces deux propositions: Dieu est bon: l'homme est bon; l'une ou l'autre est fausse. Si Dieu est bon, la bonté est une perfection divine. Si l'homme est bon, la bonté est une perfection humaine. La même profection, prise au même sens, comme on le veut, ne peut être divine & humaine. On le sent si bien que l'on dit de Dieu qu'il passe toutes les catégories. L'Essence Divine exclut toute autre essence.

La dépenſe d'eſprit, les raiſons & l'éloquence employées à défendre la bonté divine, démontrent le contraire de ce que l'on ſe propoſe. En diſant la bonté humaine, on reconnoît cette vertu pour être de l'ordre des choſes créées: ce premier pas ſemble aſſez déciſif. On tâche de l'en retirer après, voici comment. „ Il faut ſe former la plus belle, la plus magnifique & la plus ſublime idée de Dieu qu'il ſoit poſſible d'avoir; & après avoir fait tous les efforts dont nous ſommes capables, pour cela, reconnoître que notre idée n'approche en aucune maniere de cet immenſe original, & des perfections infinies qu'il renferme. L'intelligence des hommes qui eſt très petite & très obſcurcie par une infinité de défauts, eſt bien éloignée de pouvoir épuiſer, pour-ainſi-dire les perfections ſans limites de l'Etre tout-parfait. L'impoſſibilité, où nous ſommes à cet égard, ne doit pas nous empêcher de faire tous nos efforts pour avoir de Dieu des penſées qui, ſi elles ne ſont pas dignes de lui, ne ſoient pas au moins indignes des lumieres qu'il nous a données. Nous devons donc lui attribuer toutes les perfections, ſans y mêler aucun défaut. De cette maniere ſi nous ne concevons pas toute l'étendue des perfections divines, ce qui eſt impoſſible; nous ne les bornerons pas non plus par des défauts qui les deshonorent. Ainſi après s'être formé des idées de la bonté & de la ſainteté, ſelon que la raiſon & l'expérience nous les font concevoir, nous ſommes en droit de les attribuer à Dieu, mais ſans aucun des défauts qu'elles ont dans l'homme. La bonté & la ſainteté ſont finies & variables dans l'homme, mais, ſans changer le ſens réel & poſitif des termes, il faut les dire infinies & invariables dans Dieu (*)." Cet argument eſt victorieux, au juge-

(*) Ce raiſonnement eſt répété de cent manieres dans les Ecrits qui ont paru pour réfuter les articles *Manichéens* & *Pauliciens* du Dictionnaire Critique de Bayle. Elles ne diſent toutes que la même

ment des plus habiles défenſeurs de la bonté & de la ſainteté divines. Que nous penſons différemment eux-& moi ! Je vais m'en ſervir à montrer qu'il ne ſauroit y avoir dans Dieu, ni bonté, ni ſainteté.

Sans doute il faut ſe former la plus grande idée de Dieu, qu'il ſoit poſſible. On n'y parviendra qu'en diſtinguant Dieu de tout ce que l'on conçoit, tant des Etres que de leurs facultés, & conſéquemment de la bonté & de la ſainteté.

Après avoir fait tous les efforts dont nous ſommes capables pour nous former la plus magnifique notion de Dieu, nous devons reconnoître que notre idée n'approche en aucune maniere de cet immenſe original, & des perfections infinies qu'il renferme. Reconnoiſſons donc que notre idée de la bonté & de la ſainteté n'approche en aucune maniere des perfections infinies de Dieu. Ce ſera reconnoître qu'il n'eſt ni bon ni ſaint: s'il l'étoit, notre idée de la bonté & de la ſainteté approcheroit de ces perfections qui ſeroient dans lui. On ne veut pas qu'elle en embraſſe l'infinité. Elle en repréſenteroit au moins l'eſpece, puiſqu'on les dit les mêmes dans Dieu & dans l'homme, à l'extenſion près.

L'intelligence des hommes qui eſt très petite & très obſcurcie par une infinité de défauts, eſt bien éloignée de pouvoir épuiſer pour-ainſi-dire les perfections ſans limites de l'Etre tout-parfait. L'intelligence humaine eſt-elle moins diſproportionnée à l'eſpece des perfections de Dieu, qu'à leur extenſion ſans limites? Que l'on réponde, & je conclurrai. Si l'on dit que l'eſpece des perfections divines paſſe toutes les forces de notre entendement, comme il eſt vrai, il s'enſuivra que des vertus, telles que la bonté & la ſainteté dont nous concevons

---

choſe: l'examen d'une ſeule ſuffit. Non: jamais queſtion plus importante ne fut plus mal traitée de part & d'autre.

l'eſpece, ne ſont pas des perfections divines. Dira-t-on que nous comprenons très bien ce que c'eſt que la bonté & la ſainteté dans Dieu, parce que l'arthétype de toute perfection eſt bon & ſaint au même ſens que les hommes ſont dits bon & ſaints, quoique notre idée n'embraſſe pas l'infinité de ſa bonté & de ſa ſainteté? Dès lors on admet dans Dieu quelque choſe de fini, & on l'admet en termes non-équivoques. Notre idée n'embraſſe pas l'infini: tout ce que nous concevons eſt au moins circonſcrit par les bornes de notre intellection. Or nous comprenons l'eſpece de ces deux perfections divines, la bonté & la ſainteté. Donc Dieu poſſede des entités reſerrées dans les bornes de notre intellection. Donc il y a dans Dieu des entités finies. Que répliquera-t-on? Qu'elles ne ſont pas finies dans Dieu, quoique nous les concevions finies. Elles n'y ſont donc pas comme nous les concevons: l'idée que nous avons de la bonté, n'eſt donc pas applicable à Dieu, en rien, car elle eſt finie en tout. Dieu n'eſt donc ni bon, ni ſaint.

Quoique l'on diſe, quoi que l'on faſſe, cette concluſion ultérieure reviendra toujours & toujours avec une égale évidence. Les droits de la vérité ſont impreſcriptibles: ſupérieure à la malice & à la foibleſſe des hommes, elle fait taire l'impoſture & diſſipe tôt ou tard les ombres de l'ignorance. Sa lumiere peut reſter cachée & comme éclipſée pendant pluſieurs ſiecles. Enfin le temps la découvre, elle paroît, & force tous les eſprits à la reconnoître *(a a)*.

L'impoſſibilité où nous ſommes d'embraſſer l'infinité de Dieu ne doit pas nous empêcher de faire tous nos efforts pour avoir de cet Etre ſuprême des

---

(a a) *Maximæ vires additæ ſunt veritati quæ, etſi ab omnibus impugnetur, & quandoque omnimodæ ſuaſiones cum mendacio adverſus eam armentur, neſcio quo modo ipſa per ſe mortalium animis illabatur, &*

penſées qui, ſi elles ne ſont pas dignes de lui, ne ſoient pas au moins indignes des lumieres qu'il nous a données. La raiſon dans l'état de pureté où nous l'avons reçue du Créateur, nous apprend qu'il n'y a ni proportion entre Dieu & l'homme, ni analogie entre leurs qualités reſpectives. Toute notion de la Divinité qui lui ſuppoſe les vertus de l'homme, avec quelque tempérament que ce ſoit, eſt indigne de la raiſon.

Nous ne devons attribuer à Dieu que des perfections toutes parfaites, des perfections infinies. Celles-là ſeules pourroient lui convenir. En connoiſſons-nous, en concevons-nous de pareilles? Pour nous borner à celles dont il s'agit, la bonté & la ſainteté au ſens & de la maniere dont nous les concevons, ſont-elles infinies & toutes parfaites? Tant s'en faut. Gardons-nous donc de les attribuer à Dieu au ſens & de la maniere dont nous les connoiſſons. Ne les lui attribuons pas non plus en aucun autre ſens ou maniere. Elles ſont ce que notre idée les repréſente, & pas autre choſe. Ne conviennent-elles pas à Dieu ſuivant cette idée, elles ne lui conviennent point du tout.

L'étrange abus, que celui de ſuppoſer infinies toutes les puiſſances & propriétés obſervées dans la Nature, pour en compoſer l'idée complexe de ſon Auteur! Dans cette ſuppoſition il n'y a que l'infinité qui convienne à Dieu; & l'infinité eſt excluſive des puiſſances de l'Etre créé. On a beau ſuppoſer la bonté & la ſainteté illimitées, & exemptes de défauts. Tant qu'elles ont de la réalité, elles ſont les vertus d'une ſubſtance néceſſairement bornée & défectueuſe: la ſuppoſition eſt donc chimérique: la notion qui en réſulte l'eſt de même.

---

*non nunquam confeſtim vires ſuas exerat; aliquandò autem cum diu in obſcuro delituit, per ſe ipſam tandem emergat & mendacium manifeſtet. Polyb. Lib. III. Hiſt.*

Après s'être formé une idée de la bonté & de la ſainteté, ſelon que la raiſon & l'expérience nous les font connoître, loin de ſe croire en droit de les attribuer à Dieu ſans les défauts qu'elles ont dans l'homme, on reconnoît qu'elles ſont conſtitutives de la nature humaine, qu'elles ont leur raiſon dans l'exigence de cette nature, que leur imperfection intrinſeque ne peut les quitter, qu'elles ne peuvent être ſuppoſées nulle part ſans ce qui fait qu'elles ſont des qualités humaines; n'ayant rien de réel qui ne ſoit tout humain.

Elles ſont finies & variables dans l'homme: chacun les ſent & les conçoit ainſi. Il eſt impoſſible qu'en conſervant le ſens réel & poſitif des termes, elles ſoient infinies & invariables dans Dieu. Si elles ſont infinies dans Dieu, nous ne les concevons plus. Le ſens conçu & connu, & le ſens inconcevable ſont-ils le même? Point de diſtinction, point de ſubterfuge. Il n'y a ni plus ni moins dans Dieu. Il eſt inconcevable en tout, ou il ne l'eſt en rien.

A la vérité, ſi nos vertus ſont dans Dieu, elles y ſont infinies & invariables. Si elles y ſont infinies & invariables, elles le ſont par la néceſſité même de Dieu. Cela doit être. Comment arrive-t-il donc qu'elles ont nos bornes, éprouvent des viciſſitudes dans nous, & participent à nos foibleſſes? Quelle force a pu altérer des entités néceſſairement incorruptibles (*)?

S'il y a une intelligence infinie, il n'y en a point de finies; & s'il y a des intelligences bornées, il n'y en a point d'infinie. On en a vu les preuves, je pourrois dire les démonſtrations (†). Changez les mots, & mettez la bonté, ou la ſainteté, à la place de l'intelligence, il ſera démontré que, s'il y a une bonté & une ſainteté infinies, il ne ſauroit y avoir de bonté & de ſainteté finies, comme elles ſont dans les hommes.

---

(*) Voyez ci-devant Chapitre LVIII.

Je faiſois un ſouhait, il n'y a qu'un moment. Je deſirois que les perſonnes qui méditent avec goût les plus importantes vérités, fiſſent une lecture ſérieuſe des meilleurs livres compoſés pour ſoutenir les attributions morales de la Divinité, dont j'ai nommé les Auteurs. J'ajoute qu'il ſeroit à propos qu'ils y appliquaſſent les principes que j'y oppoſe, ſur-tout aux endroits qu'ils jugeront les plus convaincans. Je me contente de conſeiller cette application, ne pouvant entrer moi-même dans un ſi grand détail. L'eſquiſſe que j'en ai donnée ſervira d'introduction.

IV. Une perfection qui n'eſt point aſſujettie aux loix de la bonté, n'eſt point la bonté. Comment pourroit-elle être légitimement appellée de ce nom? L'obſervation de ces loix eſt ce qui conſtitue formellement la bonté, elle en eſt la meſure. C'eſt par elle ſeule que l'on eſt bon: plus on y eſt exact, meilleur on eſt. Eſt-on bon, ſans ce qu'il faut pour l'être? Belle demande! Il n'eſt pourtant pas plus ſingulier de le demander, que d'y répondre affirmativement.

1°. Le premier devoir de la bonté, n'eſt pas ſeulement de ne faire aucun mal à perſonne. Pour peu que l'on ſoit réellement bon, on épargnera au prochain tous les maux dont on peut le préſerver. Si je vois mon frere ſur le bord d'un précipice, prêt à s'y laiſſer cheoir, & que pouvant l'arrêter ſans danger pour moi, je ne le faſſe pas, dois-je me glorifier d'être bon? La conduite de Dieu n'eſt point aſtrainte à cette loi. Je m'en rapporte à ce que nous en diſent tous les livres théologiques. Dieu peut empêcher tout le mal qui arrive aux créatures: il n'y eſt pas obligé: il ne le fait

(†) Là-même,

pas. C'eſt qu'il n'agit pas par un principe de bonté.

2°. Une des regles les plus ſacrées de la bonté, celle qui montre le mieux l'excellence de cette vertu, eſt de faire le plus grand bien que l'on peut, ce qui comprend deux choſes: premiérement de faire du bien à tous ceux à qui on peut en faire, ſecondement de leur faire le plus grand bien poſſible. Sûrement celui qui aime à faire du bien, en fera ſelon toute l'étendue de ſon pouvoir; ſinon, ſa bonté ne ſera pas auſſi grande qu'elle pourroit l'être, & il péchera plus ou moins contre cette vertu, ſuivant que les actes de ſa générofité feront plus ou moins diſproportionnés à ſa puiſſance. Vous pouvez faire dix heureux, vous n'en faites que cinq. Vous pouvez doubler le bonheur d'un ami, vous ne le faites pas. Etes-vous bon? demandez-le à votre ami, demandez-le aux perſonnes qui ſollicitent en vain vos bienfaits qui leur ſont dus, & parce qu'ils les méritent, & parce qu'ils les demandent, & parce que vous les pouvez accorder aiſément. Vous n'y êtes pas tenu en rigueur. Ce n'eſt pas là ce dont il s'agit. Il n'eſt pas queſtion de juſtice, mais de bonté. L'inclination qui porte à bien faire, invite à faire tout le bien que l'on peut. C'eſt y réſiſter, c'eſt la violer, que d'agir d'une maniere qui ne lui eſt pas entiérement conforme. Cependant Dieu eſt libre & indépendant dans la diſpenſation de ſes dons. Il eſt le maître de donner plus ou moins de perfection, plus ou moins de bonheur à ſes créatures. Dieu, pour faire du bien, n'a qu'à le vouloir. Il ne fait pas tout le bien poſſible. Il ne ſuit donc pas regles de la bonté.

3°. On aſſure encore que Dieu a pu ne rien créer, & qu'il pourroit actuellement augmenter le nombre des Etres intelligens capables de félicité. Il eſt pourtant très-contraire à la bonté de ne faire du bien à perſonne, quand on peut en faire à tout le monde.

De plus, vouloir & pouvoir faire du bien, & s'en dispenser, c'est une contradiction morale qui ne sauroit être dans Dieu. Ou Dieu n'est pas bon, ou il ne peut faire plus de bien qu'il n'en fait. L'alternative est embarrassante pour ceux qui veulent juger de la conduite du Tout-puissant par les regles de la nôtre.

4°. La bonté n'a point de lendemain. Le bien qu'elle peut faire aujourd'hui, à ce moment, elle ne le differe pas. Ames bonnes & généreuses, qui dites qui Dieu auroit pu créér le monde des millions d'années plutôt, répondez. Est-ce par l'envie que vous lui supposez de communiquer à d'autres une partie de son bonheur, qu'il a différé si tard à former des Etres capables d'en jouir? Est-ce là le propre de la bonté!

5°. La bonté est patiente & miséricordieuse. L'homme vraiment bon, oublie les offenses & pardonne les outrages. Dieu est miséricordieux, mais il ne pardonne pas à tous, il n'a point pardonné aux anges rebelles, il ne pardonnera point à ceux qui habiteront éternellement le lieu de ses vengeances. C'est encore une doctrine reçue. Dieu ne suit donc point cette loi de la bonté, qui veut que nous pardonnions à ceux qui nous ont offensé.

6°. La bonté peut devenir justice. Les graces méritées sont dues. Dieu ne nous doit rien: tous ses dons sont gratuits: sa puissance est absolument indépendante. Mais la bonté est très dépendante de certaines regles que je développe: elle en est l'observation. Cette différence vient de ce que, entre un homme & un autre homme, il y a toujours de la proportion, des relations, des convenances originelles qui engendrent des devoirs, au lieu qu'entre le Créateur & la créature, il n'y a aucune proportion quelconque.

Nous avons décomposé la bonté en ses parties principales. Les devoirs qui lui sont essentiels ont leur source dans les propriétés de notre nature,

& dans la dépendance réciproque où nous sommes les uns à l'égard des autres, à cause du besoin mutuel que nous avons les uns des autres. Celui dans qui il n'y a rien de pareil, n'a pas les principes de la bonté, ni conséquemment la bonté elle-même. Etre au-dessus des regles de la bonté, être au-dessus de la bonté, ce n'est pas être bon, c'est être plus que bon. Il est contradictoire qu'un Dieu infiniment bon puisse ne rien faire de ce qu'exigent les loix constitutives de la bonté. Puis donc que l'on convient qu'il n'est asservi à aucune de ces loix, l'on doit dire aussi qu'il n'est pas bon.

Les opérations du Très-haut portent un caractere infiniment plus relevé que celui de la bonté. Si les principes de cette vertu leur étoient applicables, on trouveroit que Dieu manqueroit souvent de bonté, qu'il ne seroit pas toujours aussi bon qu'il pourroit l'être, que quelquefois même il seroit moins bon que les hommes: ce qui ne s'accorde nullement avec la bonté infinie. Voilà donc une contradiction manifeste dans Dieu (*bb*). On croit la lever en affirmant que la bonté divine est souverainement libre, qu'ainsi elle peut s'étendre & se restraindre plus ou moins, suspendre même tout-à-fait son cours, par des raisons supérieures de sagesse, de justice, ou encore par le seul motif d'exercer sa liberté. Défaite absolument vaine! Il s'ensuivroit que les perfections divines, tout infinies qu'elles sont, s'incommoderoient & se borneroient les unes les autres; qu'elles ne

---

(*bb*) Le Manichéisme de Bayle, (J'entends par-là les objections des Manichéens qu'il a répandues dans ses écrits, car pour ses vrais sentimens, il est difficile de les connoître) pose sur ces deux raisonnemens:

1. La bonté de l'Etre infini doit être infinie, & telle qu'on n'en puisse pas concevoir une plus grande. Or si Dieu permet le mal, sa bonté n'est pas infinie: on en peut imaginer une plus grande, celle d'un Etre qui préviendroit le mal.

pourroient s'exercer toutes enſemble, mais ſucceſſivement & chacune à ſon tour. Quelle foibleſſe & quelle imperfection! L'infini s'étendre & ſe reſtraindre! Raiſonneurs indiſcrets, qui prétendez expliquer l'action de Dieu, quand le ferez-vous agir d'une maniere digne de lui? Avant que d'accommoder ſon acte à vos idées, tâchez de vous accorder avec vous-mêmes. Vous dites que Dieu le Créateur & le Maître de tout, n'eſt pas ſoumis aux loix qu'il a impoſées aux créatures; que celui qui commande aux hommes de faire, ou de ne pas faire, n'eſt pas lui-même obligé à exécuter ſes ordres, ni à faire en ſorte qu'ils ſoient néceſſairement exécutés; qu'à l'égard de Dieu le mal n'eſt rien, parce qu'il ſait les moyens d'y remédier, & d'y remédier pour toujours, quand il veut, ſans qu'il en reſte aucunes traces, même d'en tirer un plus grand bien, au-lieu que les hommes, ſont incapables de le réparer. Et vous concluez qu'encore que ceux-ci ſoient obligés d'empêcher le mal, ſelon l'étendue de leur pouvoir, Dieu n'eſt point aſtraint à cette regle, quoiqu'il ſoit eſſentiellement bon & ſaint. Ne voyez-vous donc pas que cette ſuppoſition, *quoiqu'il ſoit infiniment bon & ſaint*, répugne à ce qui précede? Car enfin vous établiſſez une regle de bonté, en vertu de laquelle vous dites les Etres bons, autant que leurs actions y ſont conformes; & en même temps vous voulez qu'un Etre ſoit eſſentiellement bon & ſaint, quoiqu'il ne ſoit point obligé à cette regle, & qu'il ne la ſuive point du tout. C'eſt prétendre que ce qui n'eſt pas bon, ſoit bon.

---

2. Un homme qui n'auroit eu qu'une bonté médiocre, auroit accordé ſans héſiter les ſecours que Dieu a refuſés aux hommes: ainſi Dieu, loin d'être infiniment bon, ne l'eſt pas même autant que les hommes.

Tous ces raiſonnemens, avec les exemples, les comparaiſons & les inductions qui viennent à l'appui, ſont vains & ſans force, pour la raiſon que je dis.

V. TANTÔT nous avons de très véritables idées de la bonté & de la sainteté de Dieu, & tantôt ces perfections dans lui sont incompréhensibles à nos foibles esprits. L'un veut que Dieu soit bon & saint au sens unique de ces mots appliqués à l'homme; un autre prétend que Dieu est bon & saint, mais d'une bonté & d'une sainteté sans analogie avec les nôtres. Le même philosophe a soutenu que ces vertus étoient fondées sur les mêmes idées dans Dieu & dans l'homme, mais que l'exercice en étoit différent dans ces deux Etres (*). Une pareille inconsistance ne caractérise pas la vérité.

Deux facultés différentes se distinguent l'un de l'autre, dit Platon (†), par leur destination & leurs effets. On appelle mêmes facultés celles qui ont même objet, qui operent les mêmes effets, qui s'exercent de la même maniere: & facultés différentes celles qui ont des objets, des effets & un exercice différens. Quelle autre marque de différence pourroient-elles avoir pour nous qui, ne connoissant pas les facultés en elles-mêmes, ne les concevons que d'après leurs actes ou effets? Ceci prouve, en raisonnant juste, que les mêmes idées de la bonté supposent les mêmes actes & le même exercice de cette faculté; & que des actes & un exercice différens doivent en donner des idées différentes.

J'accorde que l'on ne doit tirer aucune conséquence de la bonté humaine à la conduite de Dieu; que toutes les comparaisons qui supposent l'exercice des vertus de Dieu, semblable aux bonnes actions des créatures, ne sont point justes; que toutes les objections des Manichéens supposent mal-à-propos la conduite de Dieu du même ordre

(*) Voyez la note (x).

ordre que celle de l'homme, & qu'on doit apprécier l'une par l'autre. Nous avons le même principe, nous en tirons des conséquences contradictoires. La bonté humaine, & ce que vous appellez la bonté divine, sont fondées sur les mêmes idées, selon vous. Dès lors il est légitime de juger de l'une par l'autre. Elles ont un point réel de comparaison, savoir la même idée. Les Manichéens ont raison: tous leurs paralleles sont irrécusables. Mais s'ils partent d'un faux supposé, vous péchez dans la conséquence. En les réfutant vous vous réfutez vous-mêmes. Dans ce cas-ci, la bonté humaine, & ce que vous appellez la bonté divine, ne sont pas fondées sur les mêmes idées: vous devez m'abandonner ce point. Or ces idées sont les idées de la bonté, & tout ce qui ne leur est pas conforme, n'est pas la vertu ainsi nommée. Ce que vous appellez la bonté divine, n'est donc pas véritablement la bonté.

Je cherche le vrai pour m'y attacher sans réserve. Je médite, je combine, j'approfondis, je ne veux rien me déguiser. Si je pense que Dieu n'est ni bon, ni saint, en aucun sens, je dois montrer que c'est la force de la conviction qui m'oblige à le croire.

Nous avons l'usage de la parole pour exprimer nos pensées: les mots sont des signes sensibles de nos idées, & les idées exprimées par les mots sont le sens de ces mots, c'est-à-dire ce qu'ils signifient proprement & immédiatement. Comme il n'y a aucune liaison physique entre des sons articulés & les idées que nous leur faisons signifier, pas plus qu'entre les choses & leurs noms, nous établissons volontairement & arbitrairement tel mot pour le signe

---

(†) *De la République ou Dialogue sur la Justice.* Liv. V.

de telle penſée. Lorſqu'on parle, on veut faire connoître ce que l'on a dans l'eſprit. Par conſéquent, c'eſt des idées de celui qui parle que les mots dont il ſe ſert ſont les ſignes. Perſonne ne peut les appliquer immédiatement comme ſignes à aucune autre choſe qu'aux idées qui ſont actuellement préſentes à ſon eſprit: en uſer autrement, ce ſeroit les rendre en même temps ſignes de ſes propres penſées, & ſignes d'autres idées, & faire qu'ils ſignifiaſſent & ne ſignifiaſſent pas telles idées particulieres: autant vaudroit ne leur faire rien ſignifier du tout. Les mots ainſi établis pour ſignes volontaires des idées de celui qui les emploie, ils ne ſauroient déſigner des choſes qu'il ne connoît pas: car alors ils ſeroient ſignes de rien, de vains ſons deſtitués de toute ſignification. Un homme encore ne peut faire que les mots dont il ſe ſert pour exprimer ſes penſées, ſoient ſignes ou des qualités des choſes qu'il ne connoît pas, ou des conceptions des autres dont il n'a aucune idée. Ce ſeroient encore des ſignes de ce qu'il ne connoîtroit pas, des ſignes de rien. Il faudra qu'il attende à avoir quelque connoiſſance de ces qualités ſecretes, & de ces conceptions étrangeres, pour que les noms qu'il leur donnera, ſignifient non ce qu'elles ſont en elles-mêmes, mais la maniere dont elles lui ſeront connues, non les notions que les autres peuvent en avoir, mais les idées qu'il en aura lui-même. Enfin les mots ſignifient dans la bouche de chaque homme, les idées qu'il a dans l'eſprit.

Sans pouſſer plus loin cet extrait de ce que Locke a dit de la ſignification des mots (*), je vais l'appliquer à mon ſujet. On me pardonnera d'avoir répété ici des principes dont il tire tant d'évidence. Le mot *bonté*, eſt dans la bouche de chacun de nous le ſigne de l'idée qu'il a de cette vertu: telle idée

(*) Voyez ci-devant Note (*a*).

en eſt tout le ſens. Par-là il eſt incapable de déſigner une vertu que nous ne connoiſſons pas, une vertu incompréhenſible; car alors il ſeroit ſigne de rien. Dieu ne peut donc pas être bon d'une maniere inconcevable, & différente de ce que nous concevons par la bonté. S'il ne l'eſt dans aucun des ſens de ce mot, ni ſelon aucune des idées dont il eſt le ſigne, Dieu n'eſt point bon. Eſt-ce à dire que nos penſées ou leurs ſignes ſoient la meſure de ce qui eſt dans Dieu? Non; mais nos penſées & leurs ſignes ne ſont point la meſure de ce qui eſt dans Dieu, parce qu'il n'y a rien dans lui, de tout ce que nos penſées peuvent concevoir, ou leurs ſignes repréſenter.

Si Bayle eût fait attention à ces principes, & qu'il eût voulu prendre la peine de les bien méditer, il n'auroit pas ſoutenu que l'incompatibilité de la conduite de Dieu avec les notions communes de la bonté & de la ſainteté, n'empêchoit pas que Dieu ne fût bon & infiniment bon. Le crainte de trop s'avancer en refuſant tout-à-fait à Dieu les titres de bon & de ſaint, lui fit admettre pour vrais bien des raiſonnemens dont la fauſſeté eſt aiſée à démontrer. Sa crainte, très louable en elle-même, fut en pure perte auprès de ſes adverſaires qui ne lui en tinrent pas compte; & l'inexactitude de ſa logique fit beaucoup de tort à la vérité qu'il allioit au menſonge. Sa propoſition fondamentale étoit inconteſtable : La conduite de Dieu n'eſt point réglée par les notions communes de la bonté & de la ſainteté; ces notions ſont abſolument recuſables lorſqu'il s'agit de l'apprécier. La diſproportion du fini à l'infini ne permet pas d'eſtimer ce que Dieu fait par ce que l'homme doit faire; ou autrement, de ſe ſervir des notions communes de la raiſon, comme d'une meſure également convenable à la conduite de Dieu & aux actions des hommes. Tous les efforts de l'eſprit humain n'ont pu encore parvenir

jufqu'ici à prouver que la permiffion du mal eft conforme aux principes naturels de la bonté & de la fainteté. Elle ne les détruit pas, felon moi, parce qu'ils ne lui font pas applicables; elle ne leur eft pas conforme non plus. Mais quelle raifon pouvoit porter ce philofophe à croire que Dieu étoit bon & faint d'une bonté & d'une fainteté au deffus de l'humaine? La perfection infinie de Dieu? J'ai prouvé que la bonté étoit une qualité finie que la perfection divine exclut néceffairement. La foibleffe de l'efprit? Oui, il difoit que ce qui eft incompatible avec la bonté & la fainteté humaine, pouvoit bien être compatible avec la bonté & la fainteté divine, quoique nos foibles lumieres ne puffent pas appercevoir cette compatibilité. Cette difficulté ne devroit peut-être pas nous arrêter, s'il étoit démontré d'ailleurs que Dieu fût bon & faint. Mais quel autre moyen de démontrer que Dieu eft bon & faint, finon de faire voir que fa conduite eft conforme aux regles de la bonté & de la fainteté?

Il ne pourroit donc pas y avoir de bonté & de fainteté d'un autre ordre que la bonté & la fainteté humaine, une bonté & une fainteté incompréhenfible à nos foibles conceptions, avec laquelle l'existence du mal feroit très d'accord? Une foule de favans théologiens, même des plus hardis rationaliftes ont reconnu que les idées naturelles de l'équité & des autres vertus, nous ont été données pour régler notre conduite, & non pour cenfurer celle de Dieu, que nous ne devons faire ufage des fpéculations de notre raifon que fur les fujets proportionnés à fa capacité, que ce feroit une véritable folie, de vouloir prefcrire à l'Etre fouverain des regles conformes aux maximes que les hommes doivent obferver entre eux. Ont-ils renoncé pour cela à la doctrine des attributs divins? Ils en ont conclu, non pas que Dieu n'étoit ni bon, ni faint, ni jufte, ni fage, mais que ces perfections divines étoient infinies, & que leur infinité difproportionnée à notre entende-

ment, faiſoit que nous ne pouvions concilier avec elles l'exiſtence du mal, tant moral que phyſique.

Je n'ai point entrepris l'apologie d'un ſentiment dont je montre l'inconſéquence. Il me ſemble que ce qu'on appelle bonté & ſainteté infinie, juſtice & ſageſſe incompréhenſible, n'eſt abſolument ni bonté, ni ſainteté, ni juſtice, ni ſageſſe. Quel ſens donner à ces mots, s'ils n'expriment les idées naturelles de la bonté & de la ſainteté? Quelle notion ſe former de cet autre ordre de bonté & de ſainteté, que l'on ſuppoſe convenable à Dieu? Les hommes n'ont-ils pas inventé les mots pour exprimer leurs penſées; & peuvent-ils s'en ſervir légitimement à déſigner des penſées qu'ils n'ont pas? Comment appliquer la bonté & la ſainteté à Dieu dans un ſens incompréhenſible? Qu'eſt-ce qu'un ſens incompréhenſible? Rien du tout.

On reprochoit à Epicure de conſerver le nom des Dieux, après en avoir détruit l'eſſence. Ne reprochera-t-on pas avec raiſon à ceux qui nous parlent d'une bonté & d'une ſainteté incompréhenſibles & d'un autre ordre que celle de l'homme, d'en détruire l'eſſence & de n'en conſerver que le nom qui devient alors tout-à-fait vuide de ſens?

L'impoſſibilité de concilier l'exiſtence du mal avec les attributions morales de la Divinité, ne doit point être rejettée ſur leur infinité. Si en conſultant les idées d'une bonté ordinaire & humaine, jamais le mal n'eût exiſté, combien doit-il être plus contraire à une bonté infinie, à moins que celle-ci ne ſoit d'une eſſence toute différente de celle de l'autre? Une bonté d'une eſſence différente de l'eſſence de la bonté, n'eſt qu'une bonté de nom ſans réalité.

VI. Je dois dire quelque choſe en particulier de la ſainteté. Les uns la regardent moins comme un attribut poſitif, que comme l'excluſion de tous les vices humains qui ne ſauroient ſe trouver en Dieu,

Ils disent Dieu saint, par opposition aux hommes impurs & pécheurs. D'autres entendent par la sainteté une vertu positive, telle que l'amour de l'ordre moral, dont l'exercice consiste dans l'observation de ce qui est vertueux. A cet égard, on a vu que la moralité, avec ses dépendances, actes & principes, étoit propre de la Nature humaine, & fondée toute entiere sur des rapports humains, soit les relations des hommes entre eux, soit leur dépendance du Créateur. Dieu ne dépend d'aucun Etre. Dieu n'a, avec aucun Etre, les rapports que les hommes ont entre eux. Partant il n'y a ni vertu, ni moralité dans Dieu, ni pour Dieu. L'ordre moral a été fait par Dieu pour les hommes : il est conforme à leur nature. Dieu est infiniment au-dessus de cet ordre & de tout ce qui y a rapport. Si Dieu ne s'éloigne point des relations d'ordre qu'il a établies, parce qu'il ne sauroit y avoir de contradiction dans son acte très simple, il ne les suit pas non plus par une inclination sainte & vertueuse. Une telle inclination est une affection humaine, & il y a bien loin de-là à ce qui est dans Dieu.

## CHAPITRE LXVII.

*Dieu, quoiqu'il ne soit ni bon, ni saint, selon les idées que nous avons de la bonté & de la sainteté fondées sur les plus pures lumieres de la raison, n'est pourtant aussi ni mauvais, ni malfaisant, selon les mêmes lumieres.*

„ DEUX vieilles s'apperçoivent la nuit au clair „ de la lune, d'un bout de rue à l'autre, se „ prennent pour des spectres, & la frayeur les „ retient dans la même posture jusqu'au lendemain „ matin." C'est une fable (*). Mais elle nous

(*) Fables de Lichtwehr Liv. 2. Fab. 4.

peint au naturel les philofophes qui fe font peur les uns aux autres, & qui par ces vaines terreurs s'arrêtent mutuellement dans le chemin de la vérité. On dit d'une part que la conduite de Dieu n'eft point celle d'un Etre bon & faint, fuivant les idées de la bonté & de la fainteté, fondées fur les plus pures lumieres du bon fens: de l'autre part on s'imagine entendre dire que, felon la raifon, Dieu eft un Etre malfaifant. C'eft avoir l'imagination plus foible qu'aucune des vieilles de la fable.

On ignore, ou l'on oublie pourquoi Dieu n'eft ni bon, ni faint. C'eft que la regle de moralité, quelle qu'elle foit, ne lui eft point applicable. Cette même raifon prouve que Dieu n'eft ni mauvais ni malfaifant. En vertu de quoi pourroit-on lui donner ces qualités? Ce ne pourroit être qu'en lui appliquant les idées de la bonté & de la fainteté, auxquelles on jugeroit fa conduite contraire. Mais on recufe ces idées: elles font infuffifantes pour apprécier l'acte de Dieu. Il ne leur eft donc pas contraire par la même raifon pour laquelle il ne leur eft pas conforme, favoir parce qu'elles ne forment point une regle pour lui, une regle felon laquelle il doive être jugé.

N'eft-il pas vrai que, quand nous eftimons une action bonne ou mauvaife, nous fuppofons qu'elle eft foumife à la regle qui nous fert à l'apprécier? Nous l'y foumettons, & fi elle ne lui eft pas comparable, nous prononçons un jugement faux. Il faut qu'une action, pour être dite bonne ou mauvaife, foit fufceptible de moralité. Sinon, elle n'eft ni bonne ni mauvaife, ni jufte ni injufte. Elle n'eft pas bonne, car la bonté eft une qualité morale dont cette action n'eft pas fufceptible par la fuppofition: elle n'eft pas mauvaife par la même raifon. Elle n'eft donc réellement ni conforme ni contraire à la loi du jufte & de l'injufte, du bien & du mal. Pour qu'une chofe foit conforme ou contraire à une autre, il doit y avoir du rapport entre elles,

puiſque la conformité ou la convenance, & la contrariété ou la diſconvenance ſont des rapports. Tout cela eſt de la derniere évidence, & il ſuffit de l'énoncer. Cependant Dieu n'eſt pas ſuſceptible de moralité. Il n'y a aucune proportion, aucune ſorte de rapport entre la conduite de Dieu, & les idées du bien & du mal, de la bonté & de la malice. Ces diſtinctions morales ſont établies pour la ſociété des hommes, elles ſont de l'ordre de l'humanité, mais elles ſont au-deſſous de la Nature Divine qui n'eſt point appréciable par elles. Donc la conduite de Dieu ne peut être dite ni conforme ni contraire aux idées du bien & du mal. Donc Dieu, quoiqu'il ne ſoit ni bon, ni ſaint, ſelon les idées que nous avons de la bonté & de la ſainteté, fondées ſur les plus pures lumieres de la raiſon, n'eſt pourtant auſſi ni mauvais, ni malfaiſant, ſelon les mêmes lumieres.

Voyez pourtant comment on raiſonne :

„ Après s'être formé une idée juſte de la bonté „ & de la ſainteté, on ne peut admettre pour „ actions ſaintes & bonnes, que celles qui ſont „ conformes à cette idée, & ſi on en propoſe „ qui la détruiſent clairement, ces actions ne „ ſont aſſurément ni bonnes ni ſaintes. Il n'eſt „ pas en notre pouvoir de penſer autrement, „ il faut que nous jugions qu'elles ſont mau- „ vaiſes…

J'ai laiſſé plus haut (*) ce raiſonnement ſans réponſe : je la réſervois pour ſa vraie place. Se trouveroit-il encore quelque philoſophe qui adoptât cet argument dans ſa totalité ? s'il en eſt quelqu'un qui puiſſe approcher ſi près du vrai, ſans le reconnoître, ſes yeux ne ſont pas faits pour le voir.

(*) Dans la Note (y).

„ Après s'être formé une idée juste de la bonté
„ & de la sainteté, on ne peut admettre pour
„ actions saintes & bonnes, que celles qui sont
„ conformes à cette idée..."

Rien de plus raisonnable: c'est pourquoi je pense que Dieu n'est ni bon, ni saint; que ses actions (puisque l'on se sert de ce mot) ne sont ni bonnes, ni saintes, n'étant point conformes à l'idée de la bonté & de la sainteté. Que l'on ne perde pas de vûe le principe qui fait juger qu'elles ne sont pas conformes à cette idée.

„ Si l'on propose des actions qui détruisent clai-
„ rement l'idée de la bonté & de la sainteté,
„ elles ne sont assurément ni bonnes ni sain-
„ tes..."

Cela est encore vrai, mais il faut être exact. Les actions qui détruisent clairement l'idée de la bonté & de la sainteté, ne sont ni bonnes, ni saintes. Les actions aussi qui ne sont ni bonnes, ni saintes, parce qu'elles ne sont pas conformes à l'idée de la bonté & de la sainteté, ne renversent pas pour cela cette idée. Pour renverser cette idée, il faut qu'elles lui soient contraires, Pour lui être contraires, il faut qu'elles lui soient appliquées justement & efficacement: l'application fausse tomberoit sans effet. Si donc les actions que l'on propose, ne sont pas conformes à l'idée de la bonté & de la sainteté, faute de rapport, de proportion, d'un point de comparaison, en un mot faute d'une application légitime; elles ne sont point non plus contraires à cette idée, & ne la détruisent nullement. C'est l'espece des actions de Dieu.

„ Il n'est pas en notre pouvoir de penser autre-
„ ment, il faut que nous jugions qu'elles sont
„ mauvaises..."

Oui, les actions qui contredisent & renversent l'idée de la bonté: les actions qui lui sont applicables, & qui dans l'application se trouvent avoir un rapport de disconvenance avec elle. Pour les autres qui lui sont disproportionnées, & hors de tout parallele, nous aurions le plus grand tort du monde de les juger mauvaises, puisqu'elles ne pourroient l'être, que par comparaison à cette idée à quoi elles ne sont pas comparables.

Quand on a fixé les idées de la bonté, rien n'est bon, que ce qui leur est conforme, rien n'est mauvais, que ce qui les contredit. Mais rien ne leur est conforme ou contraire, que ce qui est de l'ordre pour lequel elles ont été établies. Autrement que deviendroit ce grand & incontestable principe: Que ce qui est au dessus de la raison, ne lui est ni conforme ni contraire? Principe si puissant contre toutes sortes d'incrédules! C'est le même que j'emploie à montrer qu'il n'y a ni bonté ni malice dans Dieu. Les mysteres révélés ne sont ni conformes ni contraires à la raison, parce que la raison est un juge incompétent pour les apprécier: ils passent sa portée. L'Etre suprême n'est ni raisonnable ni déraisonnable, parce qu'il s'éleve infiniment au dessus de la raison. Il n'est de même, ni bon, ni mauvais, parce qu'il est supérieur à toute regle de bonté.

Bayle cherchoit une arme propre à combattre les Manichéens. Bayle la tenoit en main; & ce qu'il y a de plus singulier encore, car la rivalité est ingénieuse, c'est que ses adversaires ne l'appercevoient pas plus que lui. Toutes celles qu'ils lui présentoient, se brisoient au premier choc. Mais en se tenant à ce seul point démontré: Qu'il ne faut instituer aucune comparaison entre Dieu & les hommes, ni juger de la conduite du Créateur par celle des créatures, ni attribuer à la premiere les caracteres & les dénominations de la seconde; qu'on manque d'un point de comparaison convenable à toutes

les deux ; qu'elles ſont incommenſurables comme l'infini & le fini: toutes propoſitions légitimement déduites de la diſproportion qu'il y a de Dieu à l'homme; alors les déclamations des Manichéens tombent à faux, en ce qu'elles apprécient la conduite divine par des idées purement humaines. Elles prouvent bien que Dieu n'agit pas ſelon les principes de la bonté; mais elles ne ſauroient prouver que ſa conduite eſt contraire aux mêmes principes, qu'en ſuppoſant qu'elle ſoit appréciable par eux, ce qui eſt un faux ſuppoſé, ſi, comme on en convient unanimement, Dieu n'eſt pas tenu de ſuivre des regles qu'il a faites pour la créature. Ainſi la véritable raiſon pourquoi la conduite de Dieu n'eſt pas conforme aux notions de la bonté, a la même force pour empêcher qu'elle ne leur ſoit contraire. Il n'y a plus de conſéquence fâcheuſe à craindre. J'ai fait voir l'inſuffiſance du ſeul moyen dont les eſprits mal-intentionnés pouvoient s'autoriſer à outrager la Divinité, en la peignant ſous les traits d'un Etre méchant. Je n'en ai pas tiré les preuves de la prétendue bonté de Dieu, le faux n'engendre pas le vrai; mais des argumens mêmes qui montrent que Dieu n'eſt pas bon. Cette matiere eſt délicate. Il faut bien qu'elle le ſoit, puiſque tant de philoſophes ſavans & profonds l'ont étudiée ſans ſaiſir le vrai le point de la queſtion.

Ceux qui ont ſoutenu que Dieu étoit bon, l'ont fait avec une intention pure, pour réfuter les impies qui le diſoient un Etre malfaiſant, qui du moins partageoient l'empire du monde entre un bon & un mauvais principe. Que cette droiture des cœurs a mis de faux dans les eſprits! Si Dieu eſt bon, il ne l'eſt que conformément & comparativement aux idées typiques de la bonté; & en le comparant à ce modele intellectuel, on ſuppoſe qu'il lui eſt comparable, qu'il eſt tenu de s'y conformer; ſans quoi, le parallele ſeroit ſans fondement. C'eſt

en argumentant d'après la même ſuppoſition, que les Manichéens ſe croyoient en droit d'admettre un Dieu méchant. A conſidérer cette diſpute d'un œil integre, on trouvera la fauſſeté du principe égale des deux côtés ; mais la fauſſeté du principe miſe à part, les derniers raiſonnoient beaucoup plus conſéquemment que les premiers. En comparant le fini à l'infini, la regle d'une conduite humaine à un acte divin, on les trouve néceſſairement contraires l'un à l'autre (la comparaiſon ſuppoſée légitime), & il eſt impoſſible de démontrer qu'ils ſe reſſemblent, l'un étant la négation de l'autre. Ceci ne donne pourtant aucun avantage réel aux adorateurs d'un Etre malfaiſant. On doit les juger, ainſi que les autres, par le principe qu'ils adoptent, lequel eſt auſſi peu concluant en faveur de ceux-ci que de ceux là.

Le Manichéiſme ne peut tenir contre ce ſeul mot: La conduite divine n'eſt point appréciable par les idées & les regles humaines. Il faut pourtant la ſoumettre à ces loix pour la dire bonne, & on ne peut l'y ſoumettre ſans faire triompher le Manichéiſme. Ainſi les erreurs ſe heurtent, & ſont confondues en préſence de la vérité. Qu'on ne s'efforce donc plus de faire valoir un dogme monſtrueux, par cela même qui le détruit ; qu'on ceſſe encore de le combattre, parce qu'il y auroit de plus propre à l'accréditer.

## CHAPITRE LXVIII.

*Où l'on donne le vrai ſens de ce principe:*

*Ce qui eſt réellement juſte & bon, l'eſt à l'égard de Dieu, comme à l'égard de l'homme; & de même ce qui eſt réellement injuſte & mauvais à l'égard de l'homme, l'eſt auſſi à l'égard de Dieu.*

On pourroit bien inférer des fauſſes ſuppoſitions de ceux qui défendent indiſcrétement la bonté de Dieu, qu'il eſt un Etre méchant. La contradictoire eſt une conſéquence naturelle de mon ſentiment. Je ne borne pas là tout ſon avantage. Il eſt encore très propre à rectifier la maniere dont on entend ce principe: Ce qui eſt réellement juſte & bon, l'eſt à l'égard de Dieu, comme à l'égard de l'homme, & de même ce qui eſt réellement injuſte & mauvais à l'égard de l'homme, l'eſt auſſi à l'égard de Dieu. Eſt-ce à dire qu'il y a des regles d'équité communes à Dieu & à l'homme, des loix obligatoires pour l'un & pour l'autre, auxquelles ils ſont également ſoumis, ainſi que quelques-uns l'ont prétendu (*)? Non; & ma preuve eſt un fait. Il y a du mal dans le monde: donc Dieu ne ſuit pas les principes de bonté qui obligent la créature: donc il n'eſt pas tenu de s'y conformer. Comment faut-il donc l'entendre? Voici ma penſée.

Dieu ayant créé des agens libres & raiſonnables avec des rapports entre eux, a établi par ces rapports des loix morales, auxquelles il les a ſoumis, afin qu'ils les obſervaſſent, attachant des récompenſes à la piété de ceux qui les ſuivroient fidélement,

(*) Voyez ci-devant Chapitre XVII.

& des punitions à la méchanceté des prévaricateurs. Au moins nous concevons ainſi les diſpoſitions de la providence en cette partie. Suivant cette économie, l'Arbitre ſuprême ne ſe contrediſant jamais, il approuve ce qui eſt bon, c'eſt-à-dire les actes humains conformes à ces loix, & les récompenſes dont il les couronne, ſont une ſuite de cette approbation. Il desapprouve auſſi & punit ce qui eſt mauvais, ou ce qui eſt contraire aux loix qu'il a établies. Voilà comme ce qui eſt juſte & bon, ou injuſte & mauvais pour l'homme, l'eſt auſſi à l'égard de Dieu, c'eſt-à-dire au jugement de Dieu, en ce ſens qu'il ne peut pas eſtimer juſte & bon, ce qu'il a lui-même établi devoir être injuſte & mauvais, ni deſapprouver comme injuſte & mauvais, ce qui eſt juſte & bon par les loix qu'il a faites, toujours ſelon notre façon humaine d'imaginer les decrets divins.

Nous ſerons jugés ſur les principes établis pour régler notre conduite dans l'ordre préſent: ces mêmes principes régleront la diſtribution des peines & des récompenſes dans l'état à venir. Ce qui eſt bon ne ſera point imputé comme mal; ce qui eſt mal ne ſera point eſtimé bon. Tel eſt le fondement de la confiance des juſtes, & un ſujet de terreur pour les méchans.

Je ne vois aucune néceſſité de ſoumettre Dieu aux loix de la morale, pour les rendre invariables. Rien au contraire ne me ſemble plus oppoſé au but que l'on ſe propoſe, que de vouloir faire agir Dieu conformément à des regles, auxquelles il eſt évident qu'il ne ſe conforme pas. Dans quel embarras l'on ſe trouve, lorſque partant de la ſuppoſition abuſive que nos idées de la juſtice & de la bonté ont force de loi contre Dieu, on s'étudie, par toutes ſortes de biais, de ſubtilités & d'imaginations, à mettre la providence en accord avec ces idées! Dans quelles diſcuſſions l'on ſe jette! Et l'on revient toujours, malgré ſoi, à la

conclufion que l'on vouloit éviter: toujours on eft contraint d'avoüer que nous n'avons pas des notions de juftice & de bonté, applicables à Dieu; que ce qui eft bonté dans l'homme, pourroit bien être cruauté dans Dieu, comme ce qui nous femble méchanceté dans l'Etre fuprême, parce qu'il le feroit dans nous, eft pourtant une bonté réelle dans lui, une bonté fupérieure à la nôtre, & d'une efpece plus relevée. Il feroit fingulier que Dieu fe trouvât bon & jufte par ce qui rend les hommes injuftes & mauvais.

Qu'il me foit permis de revenir fur l'exemple que j'ai rapporté dans la premiere partie de cet ouvrage, au chapitre troifieme. Dieu défend par une loi expreffe de punir les enfans des crimes de leurs peres. Dieu pourtant ayant droit fur la vie des enfans, peut leur enlever fans injuftice, à l'occafion des crimes commis par leurs peres, des jours qu'il leur auroit confervés, fi leurs peres ne s'étoient pas rendus coupables (*). Dieu peut donc agir contradictoirement à une loi de la juftice naturelle. Si donc l'on foutient que Dieu, malgré cette conduite directement oppofée à la juftice, eft néanmoins fouverainement jufte, il faut abfolument que les principes de l'équité varient & ne foient pas les mêmes pour Dieu & pour l'homme. Si l'on aime mieux dire que, felon les loix divines & humaines, les enfans ne doivent point être mis à mort pour leurs peres; mais que cette regle ne regarde que les hommes, & n'eft pas applicable aux jugemens de Dieu; qu'un magiftrat qui, pour aggraver la punition d'un pere, punit fes enfans avec lui, s'arroge une autorité qui ne lui appartient point, au-lieu que Dieu eft maître abfolu de la vie de l'enfant comme de celle du pere; qu'un magiftrat qui ôte la vie à l'enfant

(*) Difcours hiftoriques, critiques, théologiques & moraux fur les événemens les plus mémorables du vieux & du nouveau Teftament, par Mr. Saurin, &c. T. V. Difcours V. qui a pour titre *Punition du meurtre & de l'adultere de David.*

pour en châtier plus sévérement le pere, ne sauroit par aucun endroit dédommager cet enfant de la perte de ses jours, au-lieu qu'au contraire Dieu peut donner à un enfant dans l'économie à venir des biens qui le dédommageront infiniment de ceux qu'il lui a fait perdre dans celle-ci pour le maintien des loix; qu'en faisant mourir un enfant pour les crimes de son pere, un magistrat ne sait pas s'il ne prive point la société d'un membre d'élite, qui auroit par ses services & ses bonnes actions, réparé en quelque sorte le mal que son pere avoit fait, mais que Dieu prévoit avec certitude quel auroit été le caractere des enfans qu'il enveloppe dans une catastrophe nationale: s'il prévoit qu'ils auroient été aussi méchans que leurs peres, il signale en les fauchant, sa bonté pour la société dont ils sont membres: s'il prévoit au contraire qu'ils auroient été gens de bien, il punit cette même société en les enlevant, il la châtie de ce que par les exemples qu'elle a donnés, elle a contribué aux crimes dont il tire une vengeance si sévere (*); toutes ces raisons, fussent-elles aussi solides qu'on les suppose, prouveront que Dieu n'est point juste, puisqu'il ne suit point les loix de la justice. Mais que ce grand Etre soit juste, quoiqu'il agisse, ou plutôt lorsqu'il agit en opposition à ce qui constitue le juste & la justice, cela est pour moi une contradiction que je ne puis admettre, quelques autorités que l'on m'allegue pour me le persuader. Si les loix de la justice ne regardent que les tribunaux humains, s'ils ne sont destinés qu'à en régler les sentences, sans pouvoir avoir lieu à l'égard du suprême Législateur (†), c'est que les hommes doivent être justes, au lieu que Dieu ne doit point l'être, & qu'il ne l'est point en effet.

S'il

(*) Voyez la Note (*d*) de la premiere partie de cet ouvrage, & le Commentaire sur la Bible tiré de divers Auteurs Anglois T. V. premiere Partie, p. 127, 128.

S'il eſt un ſentiment dans lequel il n'y ait pas à craindre de confondre les idées du juſte & de l'injuſte, & d'où l'on ne puiſſe inférer en aucune façon que ce qui eſt injuſtice dans les hommes, ſoit juſtice dans Dieu, ni que ce qu'on appelle cruauté dans les créatures, ſoit miſéricorde dans ce grand Etre, c'eſt aſſurément celui qui place la Divinité à une diſtance infinie de toute moralité, & de tout ce qui peut être juſte ou injuſte.

## CHAPITRE LXIX.

### COROLLAIRE.

*Dieu n'eſt ni juſte, ni injuſte.*

La juſtice eſt une vertu de l'homme: l'injuſtice eſt un vice de l'homme. Dieu eſt au-deſſus de l'un & de l'autre.

Nous reconnoiſſons ſans peine que les bêtes au deſſous de l'ordre moral ne ſont ni moralement bonnes, ni moralement mauvaiſes. Dieu n'eſt-il pas infiniment plus au deſſus du moral, que les bêtes ne ſont au deſſous? Comment pourroit-il donc être compris dans la collection des Etres moraux?

(†) Voyez le même Commentaire T. V. Seconde partie. p. 190.

## CHAPITRE LXX.

*Si la beauté, la variété, l'ordre, & la ſymmétrie qui éclatent dans l'univers, & ſurtout la proportion merveilleuſe avec laquelle chaque choſe marche à ſa fin, annoncent du deſſein & une ſageſſe infinie?*

PARMI les argumens dont le Dr. Clarke ſe ſert à prouver que l'Etre exiſtant par lui-même eſt intelligent & ſage, dans la ſignification propre des termes, il paroît faire grand cas de celui qui ſe tire de la beauté, de la variété, de l'ordre, & de la ſymmétrie qui éclatent dans l'univers, & ſurtout de la juſteſſe merveilleuſe avec laquelle chaque choſe ſe rapporte à ſa fin. Cet argument, ajoute-t-il, a été ſi ſavamment manié par une infinité d'auteurs tant anciens que modernes, qu'il ſeroit ſuperflu de s'y arrêter; tant il eſt clair & inconteſtable (*)!

Nous touchons au point le plus ſéduiſant de l'antropomorphiſme: je veux dire la licence des conjectures auxquelles on ſe livre en contemplant l'ouvrage du Très-haut. On ſe met tacitement à ſa place; on lui fait tenir la conduite que l'on tiendroit ſoi-même dans la ſituation où on le ſuppoſe: on lui prête ſes vues & ſes intentions: c'eſt-à-dire qu'on lui fait honneur de ſa propre ſageſſe, ſouvent de ſon imbécillité. Peut-être auroit-on une ombre de raiſon, ſi le cours de la Nature confirmoit ces ſpéculations téméraires. Mais ſi à chaque inſtant les loix de l'analogie troublées par la rencontre de certains phénomenes inattendus, confondent les plus belles imaginations; ſi après avoir adopté des idées d'ordre que l'on croyoit très géné-

(*) *Démonſtration de l'Exiſtence & des Attributs de Dieu*, par le Dr. S. Clarke.

rales, il faut encore les varier & les réformer, les reſtraindre & les étendre, les tourner & les forcer en mille manieres, pour expliquer par elles les effets les plus communs; ſi en jugeant tout ſur ces idées, on trouve réellement autant ou plus de deſordre que de ſymmétrie dans l'univers; alors je crains avec raiſon que les choſes ne puiſſent être ordonnée ſelon les maximes que l'on imagine, je me défie de la regle qu'on leur applique, je ſoupçonne que la ſageſſe & le deſſein que quelques-uns trouvent dans la Nature, ſont des inventions de leur eſprit. Ils n'ont point de ſonde propre à meſurer des abymes ſans fond. Ils reſſemblent à cet inſenſé qui admiroit ſa figure dans l'eau.

Il eſt vrai, nous déraiſonnons beaucoup, lorſque nous nous aviſons de juger des deſſeins de Dieu. Au moins on peut aſſurer, ce qui eſt évident, que les yeux ſont faits pour voir, les pieds pour marcher, l'entendement pour connoître & raiſonner...

Voilà peut-être à quoi ſe réduit tout ce que l'on peut dire en faveur des cauſes finales, & de l'ordre que nous mettons dans l'univers: c'eſt que, contemplant la ſuite des effets, & comment ils s'amenent les uns les autres, nous diſons que les effets antérieurs ſont deſtinés à produire ceux qui les ſuivent: jugement fondé ſur l'expérience d'une ſucceſſion viſible d'événemens dont la liaiſon intrinſeque nous eſt cachée: jugement d'autant moins ſolide que cette expérience eſt plus ſouvent démentie, & elle l'eſt très fréquemment. Que d'yeux faits pour voir, qui ne voyent point! Que de pieds faits pour marcher, que la goutte ou la paralyſie empêchent de marcher! Que d'entendemens faits pour connoître & raiſonner, que divers dérangemens organiques ont hébétés! Combien de flancs faits pour concevoir, qui demeurent ſtériles! Les volontés de Dieu ſont infaillibles: pourquoi donc ſont-elles ſi ſouvent trompées? S'il nous eſt permis d'apprécier

ſes ouvrages par nos vues de ſageſſe, pouvons-nous nous empêcher d'y reconnoître bien des défauts qui ne décelent rienmoins que l'habileté de l'ouvrier?

Mais „ qui ſommes-nous pour expliquer les fins
„ de la Nature? Ne nous appercevrons nous point
„ que c'eſt preſque toujours aux dépens de ſa puiſ-
„ ſance que nous préconiſons ſa ſageſſe, & que
„ nous ôtons à ſes reſſources plus que nous ne pou-
„ vons jamais accorder à ſes vues? Cette maniere
„ de l'interpréter eſt mauvaiſe, même en théologie
„ naturelle. C'eſt ſubſtituer la conjecture de l'hom-
„ me à l'ouvrage de Dieu; c'eſt attacher la plus
„ importante vérité au ſort d'une hypotheſe. Mais
„ le phénomene le plus commun ſuffira pour mon-
„ trer combien la recherche de ces cauſes (finales)
„ eſt contraire à la véritable ſcience. Je ſuppoſe
„ qu'un Phyſicien interrogé ſur la nature du lait,
„ réponde que c'eſt un aliment qui commence à ſe
„ préparer dans la fémelle quand elle a conçu, &
„ que la Nature deſtine à la nourriture de l'animal
„ qui doit naître; que cette définition m'appren-
„ dra-t-elle ſur la nature du lait? Que puis-je pen-
„ ſer de la deſtination de ce fluide & des autres
„ idées phyſiologiques qui l'accompagnent, lorſque
„ je ſais qu'il y a eu des hommes qui ont fait
„ jaillir le lait de leurs mammelles; que l'anaſto-
„ moſe des arteres épigaſtriques & mammaires *
„ me démontre que c'eſt le lait qui cauſe le gon-
„ flement de la gorge dont les filles mêmes ſont
„ quelquefois incommodées à l'approche de l'éva-
„ cuation péridioque; qu'il n'y a preſque aucune
„ fille qui ne devînt nourrice, ſi elle ſe faiſoit tet-
„ ter; & que j'ai ſous les yeux une femelle d'une

---

(*) „ Cette découverte anatomique eſt de Mr. Bertin, & c'eſt une
„ des plus belles qui ſe ſoit faite de nos jours."

„ eſpece ſi petite, qu'il ne s'eſt point trouvé de „ mâle que lui convînt, qui n'a point été couverte, qui n'a jamais porté, & dont les tettes ſe „ ſont gonflées de lait au point qu'il a fallu recourir „ aux moyens ordinaires pour la ſoulager? Combien n'eſt-il pas ridicule d'entendre des Anatomiſtes attribuer ſérieuſement à la pudeur de la „ Nature, une ombre qu'elle a également répandue „ ſur les endroits de notre corps où il n'y a rien de „ deshonnête à couvrir? L'uſage que lui ſuppoſent „ d'autres Anatomiſtes fait un peu moins d'honneur „ à la pudeur de la Nature, mais n'en fait pas davantage à leur ſagacité. Le Phyſicien dont la „ profeſſion eſt d'inſtruire non d'édifier, abandonnera donc le *pourquoi*, & ne s'occupera que du „ *comment*. Le *comment* ſe tire des Etres; le *pourquoi* de notre entendement; il tient à nos ſyſtêmes; il dépend du progrès de nos connoiſſances. Combien d'idées abſurdes, de ſuppoſitions „ fauſſes, de notions chimériques dans ces hymnes que quelques défenſeurs téméraires des cauſes finales ont oſé compoſer à l'honneur du „ Créateur? Au lieu de partager les tranſports de „ l'admiration du Prophete, & de s'écrier pendant „ la nuit, à la vue des étoiles ſans nombre dont „ les cieux ſont éclairés, *Cæli enarrant gloriam Dei*, „ ils ſe ſont abandonnés à la ſuperſtition de leurs „ conjectures. Au lieu d'adorer le Tout-puiſſant „ dans les Etres même de la Nature, ils ſe ſont „ proſternés devant les phantômes de leur imagination. Si quelqu'un retenu par le préjugé doute „ de la ſolidité de mon reproche; je l'invite à comparer le Traité que Galien a fait de l'uſage des „ parties du corps humain, avec la Phyſiologie de „ Boerhaave, & la Phyſiologie de Boerhaave „ avec celle d'Haller; j'invite la poſtérité à „ comparer ce que ce dernier ouvrage contient „ de vues ſyſtématiques & paſſageres, avec ce „ que la Phyſiologie deviendra dans les ſiecles ſui-

„ vans. L'homme fait un mérite à l'éternel de
„ ses petites vues... (*)."

Pour résoudre la question proposée au commencement de ce chapitre, il suffit donc de considérer que, dans nos recherches sur la destination des Etres, tous les *pourquoi* se tirent de notre esprit, de notre façon d'envisager les choses & leurs rapports, des conjectures analogiques appuyées sur des convenances plus ou moins sensibles; quand Dieu agiroit à la maniere des plus sages d'entre les hommes, en se proposant des fins louables & utiles, & en choisissant les moyens les plus propres à y parvenir, nos vues & nos voyes sont toujours trop éloignées de celles de l'Etre suprême, pour juger des unes par les autres; les créatures ne peuvent porter l'empreinte d'une sagesse infinie; & nos yeux ne seroient pas capables d'en appercevoir les traits. Si elles célebrent la gloire de leur Auteur, c'est surtout par leur incompréhensibilité, écueil où viennent échouer tous nos systêmes les plus subtils sur les causes finales. Mais la beauté, la variété, l'ordre & la symmétrie qui éclatent dans l'univers, & surtout la proportion merveilleuse avec laquelle chaque chose marche à sa fin, n'annoncent point une sagesse infinie, premiérement parce que ces idées de beauté, de variété, d'ordre & de symmétrie, sont toutes fondées sur les rapports des Etres que nous appercevons, & non sur des vues célestes que nous n'appercevrons jamais: ces rapports finis en totalité ne laissent encore voir qu'une très petite portion d'eux-mêmes, & nous y feignons de l'infinité; en second lieu parce que l'ordre & la beauté de l'univers ne sont point sans défauts: il y a du mal, nous l'éprouvons; enfin parce que la sagesse résulte de deux infirmités propres de la nature humaine, qui ne peuvent convenir à la Divinité. Examinons plus particuliérement ce dernier point.

---

(*) Pensées sur l'interprétation de la Nature.

## CHAPITRE LXXI.

### *Suite.*

### *Si Dieu agit toujours pour une fin?*

La fageffe humaine confifte à fe propofer une fin honnête, & à choifir les moyens les plus fûrs d'y parvenir. Ces infirmités de l'homme font fa gloire, furtout fi on les compare à leurs contraires: elles n'en font pas moins des foibleffes & des imperfections relativement à la Nature Divine.

### Proposition.

*Il eft au deffous de Dieu d'agir pour une fin.*

L'homme foumis à une foule de befoins défire naturellement de les fatisfaire. Delà une foule de paffions correfpondantes qui donnent le branle à fon ame. Le befoin d'être vertueux, l'envie de favoir, le noble defir d'être utile, la foif de l'or, l'ambition des honneurs, &c. le déterminent à agir. Toutes ces fins annoncent du défaut dans celui qui fe les propofe: imperfection incompatible avec une effence complette.

Beaucoup de gens font agir Dieu pour une fin, & très peu font d'accord fur l'efpece de cette fin. La variété de leurs opinions fur ce dernier chef m'a fait foupçonner qu'ils fe trompoient dans tous les deux. Je mets leurs raifons en contrafte, & elles fe réfutent mutuellement.

Pour obferver de l'ordre dans une matiere qui en eft peu fufceptible, vu l'étrange confufion des

conjectures humaines, je rapporterai à quatre classes toutes les variations de ce systême. Je place dans la premiere, ceux qui prétendent que Dieu ne travaille que pour sa gloire ; dans la seconde ceux qui pensent qu'il n'a pour but dans ses ouvrages, que de communiquer sa bonté, c'est-à-dire de faire des Etres heureux. D'autres qui, réunissant ces deux sentimens en un, disent que la manifestation de toutes les perfections divines est la fin de la création, forment la troisieme classe. La quatrieme est composée de ceux qui prétendent que Dieu agit, seulement parce qu'il est plus beau & plus parfait d'agir que de rester oisif. Reprenons.

Le nombre des premiers est grand. Ils disent que Dieu agit pour une fin, & que cette fin est sa gloire. Dieu étant la beauté & la bonté par essence, même le seul beau & le seul bon, travaille uniquement pour lui seul. Nulle fin n'est digne de lui que lui-même & sa gloire qu'il trouve dans la manifestation de ses perfections. Il n'aime que lui: sa créature ne lui est chere qu'autant qu'elle sert à sa gloire. Il se recherche uniquement dans son ouvrage. Il crée le monde, par l'intérêt de l'amour qu'il se porte. Il permet le mal, parce que ce mal lui donne occasion d'exercer sa justice, & de montrer sa puissance dans la sévérité de ses châtimens. L'homme est foible, sujet à la misere, parce que Dieu tire sa gloire de la foiblesse humaine....

C'est assez: voilà Dieu travesti en un Etre ambitieux & intéressé, qui ne désire que de passer pour grand & pour glorieux; qui se croiroit moins grand, s'il n'y avoit que du bien & des heureux dans l'univers, parce qu'on ignoreroit l'étendue de ses vengeances, & que le poids énorme de sa colere ne seroit point senti; qui, avant que de rien produire, compare divers plans de création, les uns tout bons, d'autres tout mauvais, d'autres encore mêlangés de

bien & de mal: un de ceux-ci fixe ſon attention, & le détermine par l'intérêt de ſa gloire qu'il envisage uniquement dans la ſuite des événemens qui va commencer: il veut être grand & infiniment grand par le bien qu'il procurera aux créatures, & infiniment grand par celui qu'elles feront & qu'il récompenſera; il veut être grand & infiniment grand par le mal qu'il leur laiſſera faire, infiniment grand en pardonnant, infiniment grand par le châtiment qu'il en tirera. Quelle étrange grandeur! Eſt-ce là le deſſein d'un Dieu, ou le rêve du plus ſuperbe des hommes?

La lumiere naturelle, „ nous montre manifeſtement que l'Etre éternel & néceſſaire & ſouverainement parfait, trouve en lui ſeul une plénitude de félicité & de gloire, qui ne peut jamais ni rien perdre, ni rien acquérir. C'eſt une gloire, c'eſt une félicité inaltérable; on n'y peut jamais ajouter de nouveaux degrés, ni en retrancher quoi que ce ſoit; & par conſéquent un tel Etre ne peut avoir ſa gloire pour le but de ſes productions, puiſque ce ſeroit un ſigne qu'il auroit beſoin de ſes créatures, afin d'augmenter ou de conſerver ſa gloire, & qu'avant que de les produire, il n'auroit été heureux qu'imparfaitement. Aucune cauſe ne peut avoir ſa gloire pour la fin de ſes actions, qu'au cas qu'elle ſe propoſe ou le maintien, ou l'accroiſſement de ſa gloire par ſes actions; & ſi connoiſſant que ſa gloire ne peut jamais augmenter ni diminuer, elle ne laiſſoit pas d'en faire le but de ſes ouvrages, il eſt clair qu'elle tendroit à une fin inutile, & qu'il y auroit d'étranges ſuperfluités dans ſa maniere d'agir".... (*)

On ajoutera à cet argument vulgaire, que la gloire, les louanges, les honneurs, les trophées & au-

---

(*) *Reponſe aux queſtions d'un Provincial.* Chap. LXXIV. Nous examinerons dans l'inſtant le ſentiment de Bayle ſur la même matiere.

tres monumens, l'immortalité de la renommée enfin, sont des récompenses dont la vanité humaine peut être satisfaite : elles sont proportionnées à la nature de l'homme : il se les propose pour but, elles le soutiennent dans ses travaux. Cette gloire est un rafinement de l'esprit policé, & le desir de la gloire une passion factice qui gît dans l'opinion des hommes, & ne vient que de leur dépravation. Elle est fille de l'orgueil & mere des grandes actions, si l'on veut. Elle enfante l'héroïsme & des chefs-d'œuvre dans tous les genres. Je le veux. C'est un ressort que la politique emploie adroitement pour donner de l'activité à certaines ames, & vaincre la Nature par l'opinion. Tout cela peut être. Les yeux les plus perçans n'y découvriront pourtant rien qui ne soit infiniment au dessous de la Divinité. Les créatures doivent glorifier leur Auteur, chacune selon ses facultés. C'est un devoir de la créature, & non le but du Créateur.

De tous les motifs que l'homme peut avoir pour but dans ses entreprises, la gloire est le moins grossier, le plus noble & le plus chimérique. C'est un goût bizarre que de se dépouiller de son être physique & réel, pour revêtir un être purement imaginaire. C'est une belle folie de l'homme : il en a encore quelques autres de cette espece. Une des plus grandes est de faire agir Dieu par un motif aussi humain.

„ On ne peut dire que Dieu ait créé le monde „ pour sa gloire : car si le motif de la gloire (motif de pure vanité) est un défaut dans les actions „ d'une créature à qui ce motif est utile, & nécessaire, qu'en diroit-on à l'égard d'un Etre dont la

(*) Là-même.

(ee) „ Quel est le but que Dieu paroît s'être proposé en créant „ l'univers?

„ Quoiqu'il ne nous appartienne pas de sonder & de découvrir „ toutes les vues du Créateur; on peut juger pourtant (& la nature „ de ses œuvres l'indique assés) qu'il s'est proposé de former un bel „ assemblage de diverses sortes de créatures disposées dans un cer-

„ perfection & la félicité infinies & non susceptibles du plus ou du moins, sont absolument indépendantes de tout autre Etre? Si Dieu a voulu avoir des témoins & des panégyristes de sa perfection, ou, ce qui est la même chose, s'il a voulu que la création manifestât sa gloire, il n'a pu considérer en cela les intérêts de sa gloire qui ne peut rien perdre par le silence des créatures, ni rien gagner par leurs éloges; il n'a considéré que les intérêts des créatures intelligentes, pour qui c'étoit une source de bonheur que de connoître, que de louer, que d'admirer, que d'adorer l'Etre souverainement parfait. Concluons donc qu'il n'a créé l'univers que par un excès de bonté, c'est-à-dire qu'afin de faire du bien aux créatures qui seroient capables de bonheur (*)."

Bayle semble adopter ce second sentiment qui me semble, à moi, aussi peu fondé que le premier. L'expérience journaliere le contredit. Si Dieu s'est proposé de faire du bien aux créatures intelligentes susceptibles de bonheur (*cc*), il manque souvent son but, puisque le mal nous assiege de toutes parts. Disons-le hardiment : il a donc bien mal pris ses mesures.

La bienveillance que l'on suppose dans Dieu, fut-elle moins démentie qu'elle ne l'est en effet, n'en seroit pas encore plus compatible avec son essence. Je m'en suis suffisamment expliqué en traitant de la prétendue bonté de Dieu. Cet Etre n'aime pas plus qu'il ne hait: il ne se propose pas plus de faire du bien aux créatures intelligentes, qu'il ne cherche à leur nuire. L'amour & la haine

---

„ tain ordre pour concourir à manifester ses perfections, & en même temps à procurer le plus grand bien des créatures intelligentes." *Instruction Chrétienne.* T. I. Liv. IV *des perfections de Dieu.* Chap. V. *De la sagesse du Dieu.* La nature des œuvres de Dieu indique tout le contraire. Le plus grand bien d'un chacun de nous seroit de ne point souffrir ni dans ce monde, ni dans aucun autre.

ſont des appanages de l'humanité, ainſi que la bonté & la malice.

Quand on ignore les intentions des hommes au point de chercher les motifs de leurs démarches au moment même qu'on les voit agir, ſans pouvoir lever le voile myſtérieux dont ils couvrent leurs intrigues, comment ſe flatter de percer les deſſeins de Dieu? S'il en a eu en faiſant le monde, ils ſont cachés dans ſon ſein où nul mortel ne peut pénétrer. L'eſprit & le cœur de tous les hommes ſont formés à peu près ſur le même plan. Ils ont tous le caractere de l'eſpece avec des différences individuelles. En vertu du premier, ils ſont tous ſuſceptibles des mêmes paſſions, capables de la même combinaiſon d'idées, & propres à être mus par les mêmes reſſorts. Malgré tant de points fixes qui devroient naturellement nous donner quelques confiance dans les jugemens que nous portons ſur les principes des actions d'autrui, il arrive tous les jours que nous nous méprenons groſſiérement ſur les vues & les deſſeins de nos ſemblables; ſoit que nous donnions plus à ce qui eſt de l'individu, qu'à ce qui appartient à l'eſpece, ou au contraire. Et ſans aucuns principes de conduite applicables à la Divinité, nous ſommes aſſez préſomptueux pour juger de ſes intentions!

De quel droit ſurtout affirmer ſi poſitivement qu'un Etre infiniment bon n'aura pu créer des Etres ſenſibles, que pour les rendre heureux? Un Etre infiniment ſage n'aura donc pu auſſi créer un un monde, que pour y faire éclater ſa ſageſſe, que pour la communiquer aux Etres intelligens qui l'habitent. Un Etre infiniment juſte n'aura pu avoir d'autre intention, en formant les hommes, que de leur faire éprouver ſa juſtice. Sur quel fondement mettre tous les attributs de Dieu en concurrence, & donner à la bonté un empire ſur les autres qui lui ſont égaux, & qu'on lui ſubordonne par cet ar-

---

(*) Voyez une Lettre de Mr. Formey ſur l'éternité des peines.

rangement (*)? Selon la notion commune, ils font tous infinis en nature, d'où vient qu'ils n'auroient pas tous également influé comme motifs, dans la création. Ainfi quelques-uns penfent que quand Dieu forma l'augufte décret de produire des Etres hors de lui (j'emprunte leurs expreffions), la bonté fans doute influa fur ce décret; mais que la fageffe la juftice, & tous fes autres attribut y eurent une part égale; qu'il voulut les manifefter tous (c'eft-à-dire avoir les créatures intelligentes pour panégyriftes non de fa bonté feule, mais de toutes les autres perfections qu'on lui attribueroit). Ces vues leur paroiffent plus grandes & plus conformes à l'idée d'un Etre rempli d'une infinité de perfections qui vont toutes de pair, que de reftraindre les deffeins de Dieu à l'exercice de fa bonté feule. Ils jugent donc à propos de fubftituer au principe de la bonté, un principe plus général, qui leur paroît bien moins arbitraire, parce qu'ils trouvent le fecret d'y concentrer tous les attributs divins. Ce principe eft l'amour de l'ordre, & l'on définit l'ordre la conformité avec toutes les perfections de Dieu, & avec le plan éternel de fes ouvrages (†). Dieu eft fuppofé avoir tout créé dans l'ordre, par amour de l'ordre, & felon qu'il l'avoit conçu de toute éternité. Dans le phyfique tout fuit l'ordre, fi ce n'eft autant que les Etres moraux y ont d'influence pour le troubler. Ceux-ci s'écartent de l'ordre par le mauvais ufage de leur liberté, & cet écart donne occafion au Créateur de déployer fa fageffe, fa miféricorde & fa juftice: fa fageffe dans le choix des moyens qu'il leur offre pour rentrer dans l'ordre; fa miféricorde dans le pardon de leurs prévarications, & l'efficacité des graces d'amandement pour quelques-uns: fa juftice dans la punition du plus grand nombre; & tout cela par amour de l'ordre, & pour le mainte-

(†) Cette définition eft auffi de Mr. Formey.

nir contre les attaques des créatures raiſonnables. Ici Dieu eſt aux priſes avec l'homme. Le Tout-puiſſant lutte pour-ainſi-dire contre cet atome, occupé ſans ceſſe à rétablir l'ordre dérangé ſans ceſſe. Et qui l'emporte, de Dieu ou de l'homme? La malice perſévérante de celui-ci oblige Dieu à perſévérer dans l'exercice de ſa juſtice: & l'éternité du châtiment, eſt-il plus un trophée à la ſainteté divine, qu'un monument de la méchanceté humaine.

Dieu ne veut point gêner la liberté de l'homme? Il aime mieux laiſſer commettre le mal, pour le réparer ſoit en le pardonnant ou le puniſſant, que de le prévenir? ... Ce n'eſt-là ni bonté, ni amour de l'ordre. Il faut que ces deux perfections de Dieu, quoique infinies, ſoient limitées par l'exercice du pouvoir qu'il a de créer des natures libres. Mais créer à bon eſcient les ſources d'où découlera le mal? .. Que nous ſommes peu à portée du juger des voyes de Dieu!

Ceux qui prétendent que la manifeſtation de tous les attributs divins eſt la fin de la création, ſe fondent particuliérement ſur ce que la ſageſſe, la bonté, & les autres attributions divines éclatent autant dans l'univers, que ſi réellement Dieu n'avoit eu d'autre but que de les étaler aux yeux de ſes créatures. Une ſuppoſition gratuite en appuie mal une autre. J'admire l'aiſance avec laquelle ils décident qu'ici les traits d'une ſageſſe infinie ſont empreints en caracteres ineffaçables, qu'il y a là un ordre merveilleux, que telle choſe eſt bien & auſſi bien qu'elle puiſſe être, que par-tout il regne une harmonie parfaite. Ils s'établiſſent ainſi les juges des œuvres du Très-haut, & s'eſtiment capables de les apprécier. Mais ſi quelqu'un adopte les regles de leur jugement, & ſe ſert des principes ſur leſquels ils jugent du bien, pour leur montrer du deſordre réel dans d'autres choſes, ils les recuſent, trouvant de la témérité à blâmer les œuvres de Dieu. Il n'y en

a pas plus à les juger en mal qu'en bien. Dès que nous avons une regle selon laquelle nous pouvons raisonner de l'ordre des choses, elle est également la regle du mal que du bien. Dès que tout ce qui nous paroît lui être conforme est dans l'ordre, tout ce qui nous paroîtra la contredire sera un desordre aussi réel, ou tous les deux ne seront qu'une vaine apparence. Il est vrai que notre ignorance, & la petitesse de nos vues peuvent nous faire prendre pour un desordre, ce qui est d'un ordre supérieur à notre portée. Nous ne jugeons que selon la mesure d'un petit nombre de rapports, selon l'étendue de nos connoissances, de notre expérience. Nous apprécions les œuvres de Dieu, comme les enfans apprécient les choses qui sont au-dessus de leur âge, & beaucoup plus maladroitement encore que le peuple ne raisonne sur ce qui se passe dans le cabinet des ministres, ou dans l'ame des héros. Rien n'est plus incontestable, & j'en conclus que ce qu'il nous plaît d'appeller ordre, sagesse, harmonie, intelligence peut fort bien n'être rien de tout cela, puisque nous n'en jugeons que selon nos petites lumieres qui n'embrassent point le plan total du monde, ni l'ensemble des pieces qui le composent, ni l'universalité de leurs rapports, & qui sont absolument incapables de pénétrer les desseins de Dieu. En consultant certaines idées que nous nous sommes faites, nous reconnoissons de l'ordre dans l'univers. Les mêmes idées nous attestent aussi qu'il y a du désordre: pourquoi leur témoignage seroit-il plus recevable sur un point que sur l'autre? Si nous voulons que l'ordre reconnu annonce la sagesse d'un Dieu créateur, il faut aussi conclure du desordre également sensible, que la fabrication de cette machine a été confiée à des génies subalternes qui y ont commis bien des bevues.

Dieu nous fait du bien: c'est-à-dire que l'économie présente est telle qu'il s'y rencontre pour nous plusieurs occasions d'éprouver des sensations agréables. Il s'y rencontre aussi des sources de chagrin &

de douleur. Diſons donc que Dieu nous fait du mal. Ceux qui croient que Dieu nous veut du bien parce qu'il nous en arrive, peuvent-ils s'empêcher de penſer qu'il nous veut du mal puiſqu'il nous en arrive auſſi ?

,, Voyez, me dites-vous, ce que Dieu a fait pour
,, vous, & reconnoiſſez par-tout ſa main bienfaiſan-
,, te. Non ſeulement il vous a donné la vie; mais
,, il vous la rend agréable. Il vous a fourni non
,, ſeulement le néceſſaire, mais le commode. Il a
,, enrichi le ciel & la terre de mille beautés: il vous
,, a donné des ſens pour en jouir. Il a mis une
,, exacte proportion entre les objets extérieurs &
,, vos beſoins. Il a attaché du plaiſir au repos & à
,, l'exercice, au manger & au boire, au travail &
,, au ſommeil, quand vous uſez de ces choſes avec
,, modération, parce qu'elles vous ſont utiles. Il
,, vous attire à la plupart des fonctions naturelles
,, par inſtinct & par goût, ce qui eſt la maniere la
,, plus douce de gouverner les Etres ſenſibles. Il a
,, fait enſorte que toutes les choſes vraiment
,, avantageuſes fuſſent faciles à trouver pour tout le
,, monde, au lieu que ce qui eſt rare n'eſt que du
,, ſuperflu.

,, Il vous a donné l'intelligence, la mémoire, la
,, liberté, la raiſon, les principes des ſciences &
,, de la morale, l'uſage de la parole, l'avantage de
,, vivre en ſociété, & de tirer ainſi mille ſecours
,, de vos ſemblables; la ſupériorité ſur les animaux
,, dont pluſieurs ſont véritablement deſtinés à vous
,, ſervir; enfin l'induſtrie pour les arts qui ſont d'un
,, ſi grand ſecours à la vie humaine! Si la bonté
,, conſiſte à faire du bien, quelle bonté égale celle
,, de Dieu?"

Si vous ne cherchez pas à me tromper, découvrez moi l'autre partie du tableau. Voyez que de maux ſont accumulés ſur ma tête & autour de moi, pour me faire maudir le jour où je ſuis né. Cette

vie, que vous me vantez comme un don précieux, eſt traverſée de peines, d'embarras, de maladies aiguës qui me la rendent longue, amere & inſupportable. Peſez les biens & les maux, & jugez ſi c'eſt plutôt un préſent qu'une punition. N'oubliez pas de mettre dans la balance cette foule de malheureux dont la miſere a ſillonné le front, qui courbés ſous le poids des ans & de l'indigence, viennent mendier à votre porte un néceſſaire que vous avez la cruauté de leur refuſer. Vous avez ce néceſſaire, vous jouiſſez encore du commode; combien de gens ont l'un & l'autre, ſans en être plus heureux! Ils déſirent le ſuperflu, le faſtueux, & ce deſir effréné empoiſonne la jouiſſance de ce qu'ils ont. Qui a mis ce ſerpent dans leur cœur pour les tourmenter ſans ceſſe, leur ôter le goût de ce qu'ils poſſedent, & leur en donner un qu'ils ne peuvent ſatisfaire? Il eſt né du fond de leur être, de la corruption de leur nature. Qui a rendu leur être ſi malheureuſement fécond? Qui l'a fait ſujet à la corruption? Vous dites que Dieu a enrichi le ciel & la terre de mille beautés. Vous comptez ſans doute au nombre de ces beautés, le tonnerre qui gronde ſur nos têtes, prêt à nous écraſer, les chaleurs exceſſives qui brûlent l'Affricain, ces bouches épouvantables qui vomiſſent au loin des torrens de feu, ces abymes qui engloutiſſent des villes entieres, &c. Nous avons des ſens, ſources d'une belle variété de plaiſirs: ſont-ils moins des ſources de douleurs? Si les premiers nous font chérir notre exiſtence, combien celles-ci nous la rendent-elles plus à charge? Il y a de la proportion entre les objets extérieurs & nos beſoins, mais il n'y en a point entre les objets extérieurs & nos deſirs, ces tirans de l'ame qui gémit ſous leur joug impérieux. Par quelle fatalité inexplicable, le vice, le plus grand des maux & le pere de tous les autres, a-t-il pour nous tant d'attraits? Le plaiſir nous invite au repos & à l'exercice, au boire & au manger, au travail & au ſom-

meil: un doux inſtinct nous attire à toutes les fonctions naturelles. Mais quel eſt l'homme pour qui cet inſtinct, cet amour du bien-être, n'ait jamais été un principe corrupteur & deſtructeur? Que tous ces dons feroient précieux, ſi nous n'avions pas le funeſte talent d'en abuſer! Par lui tout ſe convertit en poiſon pour nous. L'intelligence propre à trouver la vérité eſt un inſtrument de menſonge, la liberté fait le mérite des bonnes actions & le démérite des mauvaiſes, la raiſon nous égare auſſi ſouvent qu'elle nous éclaire. L'avantage de vivre en ſociété ſe réduit à avoir plus de miſeres & plus de biens que les ſauvages qui errent dans les forêts, & peut-être tout n'eſt-il pas ici en proportion, la ſomme des maux l'emportant chez nous? Si en vivant avec nos ſemblables nous en recevons quelques ſecours, qu'ils nous les font acheter cher! Voyez quelle haine les hommes ſe portent les uns aux autres dans la ſociété: comptez les aſſaſſinats, les vols, les duels, les révoltes, les guerres. Voyez quelle joie tranſporte les nations, lorſqu'elles apprennent que leurs ſoldats ont tué des milliers d'ennemis, pillé & ſaccagé des villes, brûlé des forteresſes, ravagé des provinces, n'épargnant ni âge, ni ſexe, ni condition. Quelle allégreſſe s'empare alors des ames les plus foibles & les moins ſanguinaires? Les femmes & les enfans ſe livrent à une

---

(*dd*) „ Les maux auxquels nous ſommes ſujets dans cette vie, peu-
„ vent avoir leur utilité. Ils ſervent à rabattre l'orgueil humain, &
„ à mortifier la ſenſualité & la moleſſe. Ils nous ramenent à l'humi-
„ lité, à la tempérance & à la compaſſion fraternelle. Ils nous font
„ connoître la vanité des choſes terreſtres, & nous avertiſſent de
„ chercher ailleurs le ſouverain bien. Ce ſont des remedes amers
„ mais ſalutaires. Ce ſont des châtimens utiles, comme les corrections
„ d'un pere dans ſa famille. Ce ſont des épreuves par où la piété
„ s'épure, comme l'or s'épure par le feu. On voit par l'Hiſtoire que
„ les perſonnes d'une vertu éminente, ſont celles qui ont paſſé par
„ beaucoup d'adverſités. Il faut des obſtacles pour exercer la vertu;
„ il faut des combats pour parvenir à la gloire." *Inſtruction Chrétienne.*
Cela eſt à merveille. Mais tout raiſonnement qui prouvera les avantages de l'adverſité, aura la même force pour montrer les deſavan-

joie inconſidérée. C'eſt une fête générale: de toutes parts brillent des feux & des illuminations. Le ſalpêtre porte juſqu'au ciel des marques brillantes de leur ivreſſe. Des tonneres d'artillerie la font connoître au loin. Ainſi les hommes s'aiment dans la ſociété! Acharnés à la deſtruction les uns des autres, ils ſe réjouiſſent d'avoir maſſacré leurs ſemblables, ils en remercient la Divinité, comme ſi elle s'intéreſſoit à leurs débats, & protégeoit leurs fureurs: ils la prient de leur accorder ſouvent de pareils exploits ſur leurs ſemblables. Combien de fois cet étonnant ſpectacle s'eſt-il renouvellé pendant les horreurs de la derniere guerre? Qu'on juge d'après ce tableau, les ſecours mutuels qu'ils ſe rendent dans la ſociété. Si la malice conſiſte à faire du mal, conſidérez de combien de maux Dieu a rempli la carriere de l'homme, & oſez prononcer.

Ce que l'on allegue ordinairement pour prouver l'utilité des maux de cette vie, des revers de la fortune, des afflictions du juſte, que l'on prétend être des moyens de vertu, des épreuves qui lui ſont ménagées par une providence particuliere, pour lui faire acquérir de nouveaux mérites par de nouveaux efforts de courage & de juſtice, tend directement à nous faire regarder la proſpérité & les biens de ce monde comme des pieges tendus à l'innocence des hommes, pour lui faire faire un triſte naufrage (*dd*).

---

tages de la proſpérité: ainſi ce que l'on croira gagner en bien d'un côté, ſe trouvera perdu de l'autre. La bonté divine qui éclatera dans les épreuves, les tentations & les peines de ce monde, ſera moins ſenſible dans les biens que l'on devra regarder comme des dons empoiſonnés. Quels inconvéniens n'entraînent-ils pas après eux? Malheur à ceux qui en jouiſſent! Les proſpérités mondaines nourriſſent l'orgueil humain, enflamment les paſſions, accoutument à une vie molle & ſenſuelle, endurciſſent le cœur, & le rendent inſenſible aux pleurs des miſérables. Elles attachent l'homme à la terre où il trouve le contentement, au mépris du ſouverain bien. Ce ſont des préſens agréables, mais dangereux, & d'autant plus dangereux que l'on s'en défie moins: le plaiſir rend crédule: on ſe livre aiſément à ce qui plaît. Ouvrez l'hiſtoire, vous verrez les ſages perdre leur vertu, & les héros oublier leur gloire, dans l'ivreſſe de la proſpérité.

Au moins eſt-il évident que Dieu n'agit pas avec une égale bonté dans cette diſtribution inégale des biens & des adverſités. Une qualité que l'on fait varier pour l'accommoder à l'expérience, n'eſt-elle pas une foibleſſe indigne de lui?

Quand l'homme feroit plus miférable qu'il ne l'eſt, je ferois bien éloigné de croire que Dieu lui veuille du mal. Quand il auroit incomparablement plus de biens & de félicité qu'il n'en a, je ne faurois penfer non plus que Dieu lui voulût du bien (*ee*). La bienveillance & la malveillance, telles que je les conçois, font deux affections auxquelles l'Efſence Divine n'eſt point fujette.

Dieu veut tout ce qu'il fait: rien n'arrive contre fa volonté...

Nous n'entendons guere, je crois, ce que ce langage fignifie. Si rien n'arrive contre la volonté de Dieu, qu'eſt-ce qui arrive felon fa volonté? Dieu a-t-il une volonté? L'embarras où l'on fe met en appliquant ce mot à Dieu, les diſtinctions, divifions & comparaifons que l'on emploie pour le lui faire convenir, fans y réuſſir après tant d'efforts, font bien voir que le préjugé influe davantage dans cette application, que la force du raifonnement. Nous ignorons ce que c'eſt que vouloir par rapport à Dieu, & en difant que Dieu veut ceci, ou cela, nous lui fuppofons gratuitement une faculté de notre ame.

Il n'y a pour Dieu ni travail, ni repos; le faire

---

(*ee*) „ Dieu étant une nature infiniment parfaite, ne peut agir que „ conformément à fes perfections; car ce feroit en décheoir, & par „ conféquent être imparfait, que d'agir d'une maniere qui y fut op„ pofée. C'eſt donc ce qui a déterminé Dieu à vouloir créer l'Uni„ vers, & il l'a fait parce que cela étoit conforme à fes perfections. „ C'eſt-là la regle unique de la conduite de Dieu, qui eſt tout-à-fait „ immuable; c'eſt-là le motif de toutes fes actions. Sa conduite peut „ être diverfe, parce qu'entre une infinité de manieres d'agir égale„ ment parfaites & conformes à fa nature, il peut choifir celle qu'il „ veut; mais elle ne peut pas être mauvaife, en forte que Dieu „ choiſiſſe le mal & le bien indifféremment. Comme Dieu ne peut

agir ſeulement pour qu'il ne reſte pas dans l'inaction, dans la crainte d'en faire un Dieu fainéant, c'eſt le confondre avec l'homme. Celui-ci craignant les dangers de la molleſſe peut agir uniquement pour s'occuper dans le moment actuel, ſans autre but. C'eſt ainſi que l'on nous dit que quelques ſolitaires faiſoient des paniers d'oſier qu'ils défaiſoient enſuite. Eſt-ce ſageſſe ou folie? Quoi qu'il en ſoit, on ne me perſuadera jamais que Dieu agiſſe pour agir. Si l'action eſt au-deſſus de l'inaction, ce n'eſt qu'à l'égard de la créature tellement ſoumiſe à l'une & à l'autre, qu'il n'y a point de milieu pour elle, & non pour l'Etre infiniment au-deſſus de tout exercice & de tout repos.

Il eſt difficile de faire agir Dieu pour une fin qui lui convienne, quand il ne convient pas même à Dieu d'agir pour une fin.

## CHAPITRE LXXII.

### *Suite.*

*Dieu ſuppoſé infiniment bon & ſage ne peut encore faire éclater ſa bonté & ſa ſageſſe infinies dans l'univers.*

Je viens de dire que les créatures ne ſauroient porter l'empreinte d'une ſageſſe infinie (*): j'en

---

„ pas pécher par ignorance, parce qu'il ſait tout: il ne peut pas „ agir par malignité, parce qu'il eſt tout-bon.

„ Ainſi quand il a créé l'Univers, & dans cet Univers des Créa-„ tures intelligentes, & capables de ſentir la douleur & le plaiſir, il „ ne peut l'avoir fait que pour leur faire du bien, conformément à „ ſa Nature bienfaiſante." Pourquoi donc ſont-elles ſi malheureuſes? Leurs ſouffrances ſont donc contre ſes intentions. La peine paſſe le plaiſir, pour pluſieurs: quelle qu'en ſoit la cauſe, Dieu n'ignoroit pas qu'elle auroit un effet ſi contraire à ſes vues; où eſt la bienfaiſance d'avoir expoſé ſes créatures à être ſi miſérables, par un préſent auſſi dangereux que la liberté pour le mal?

(*) Ci-devant Chap. LXX. vers la fin.

puis dire autant d'une bonté ſuppoſée infinie. On croit réfuter ce peu de mots: voici comment.

,, La bonté de Dieu, ou, ſi l'on veut, ſa béné-
,, ficence eſt infinie, comme toutes ſes autres per-
,, fections: c'eſt-à-dire qu'elle n'eſt bornée par au-
,, cun défaut qui ſoit oppoſé à la bonté, en ſorte
,, que l'on puiſſe dire que Dieu prend plaiſir à faire
,, mal, ou que s'il s'étoit conduit autrement, il au-
,, roit fait paroître plus de bonté. Ce ſeroit accu-
,, ſer Dieu d'imperfection....

,, Mais il faut ſavoir que Dieu, pour faire éclater
,, cette bonté, a fait une infinité de créatures in-
,, telligentes, comme il paroît par ce que l'Ecri-
,, ture Sainte dit des Anges, dont elle marque di-
,, verſes ſortes. Outre ce que l'Ecriture nous ap-
,, prend là-deſſus, la Raiſon nous conduit à aſſurer
,, la même choſe....

,, La bonté de Dieu paroît donc telle qu'elle eſt,
,, c'eſt-à-dire infinie, dans le nombre infini des
,, créatures ſur leſquelles elle ſe répand. Si nous ne
,, la voyons pas en cette vie auſſi clairement que
,, nous le ſouhaiterions, parce que nous ſommes
,, attachés à cette Terre, nous la verrons dans
,, l'autre, & ce magnifique ſpectacle nous remplira
,, d'admiration & d'amour pour la ſuprême bonté de
,, celui qui a fait toutes choſes.

,, Elle paroîtra encore d'une autre maniere, c'eſt-
,, à-dire, dans la durée éternelle des bienfaits
,, qu'elle répandra ſans diſcontinuation ſur ſes créa-
,, tures. J'avoue que comme notre durée a eu un
,, commencement & qu'elle eſt ſucceſſive, nous ne
,, pourrons jamais jouir tout à la fois de l'éternité
,, de ces bienfaits; mais nous en jouirons en quel-
,, que ſorte par la certitude que nous aurons qu'ils
,, dureront toujours.

,, On ne doit pas objecter à cela, que Dieu a fait
,, des créatures à qui il auroit plus donné, s'il avoit
,, voulu, & dans qui ſa bonté paroît par conſéquent
,, bornée. La bonté divine, qui eſt infinie, ne

„ peut pas paroître toute entiere dans une créa-
„ ture finie. Il la faut confidérer dans l'infinité
„ des créatures qu'elle a produites dans tout l'uni-
„ vers auquel on ne fauroit trouver de bornes. On
„ ne doit pas non plus objecter qu'elle ne fe fait
„ pas fentir auffi grande qu'il eft poffible, dans tous
„ les momens de la durée de chaque créature; il
„ fuffit qu'elle leur foit affurée pour l'éternité.

„ Il en eft de même des autres attributs de Dieu
„ qui ne paroiffent dans chaque créature, que felon
„ que la nature bornée des créatures le permet. Il
„ n'y a point de Chrétien, ni de Philofophe, qui
„ puiffe douter que la puiffance de Dieu ne foit
„ infinie. Cependant chaque ouvrage de Dieu n'a
„ pas tout ce qu'il pourroit avoir, à l'égard des
„ degrés de perfection; & en chaque moment Dieu
„ ne déploie pas fa Toute-puiffance à nos yeux,
„ dans toute fon étendue, en tout ce que nous
„ voyons. Mais quand on envifage le nombre
„ infini des créatures dans lefquelles Dieu fait pa-
„ roître fa puiffance, & que l'on penfe que cela
„ durera toujours, & fans difcontinuation; on con-
„ çoit facilement que la puiffance de Dieu n'a
„ point de bornes. On ne peut pas dire que Dieu
„ n'eft pas préfent par-tout, dans l'efpace infini où
„ fes ouvrages font placés, parce que l'on ne peut
„ voir à la fois qu'une très-petite partie de cet
„ efpace.

„ Il eft abfurde de juger du tout par quelques
„ parties feulement, il le faut envifager tout en-
„ tier, pour en faire un jugement folide. Il ne
„ faut donc pas juger de l'étendue de la bonté, ou
„ de la bénéficence de Dieu, par une feule créa-
„ ture, telle qu'eft l'homme, par exemple; ni par
„ le peu de temps que nous voyons la nature hu-
„ maine fur la terre. Il faut, autant qu'il eft pos-
„ fible, confidérer d'un coup d'œil le nombre infini
„ de créatures intelligentes qui jouiffent, chacune
„ à proportion de fa nature, de la bonté divine. Il

„ faut oublier notre courte durée, confidérer l'éter-
„ nel avenir qui doit fuivre le moment auquel nous
„ vivons, & les reffources infinies que Dieu a pour
„ combler de biens tous ceux qu'il voudra, pendant
„ une durée qui n'aura point de fin.

„ On voit une variété furprenante dans les créa-
„ tures fenfibles qui font fur notre terre, foit que
„ l'on confidere celles qui font deftituées de vie,
„ comme les pierres & les minéraux, foit que l'on
„ tourne les yeux fur les plantes & les animaux,
„ depuis les moins parfaits tels que font les huitres
„ & les autres qui vivent dans les coquilles, juf-
„ qu'aux plus excellens comme les hommes. Il n'eft
„ pas difficile de comprendre que Dieu a voulu fai-
„ re connoître fa puiffance à nos yeux par cette
„ étonnante variété; & il eft certain qu'elle ne pa-
„ roîtroit pas, comme elle paroît, dans un petit
„ nombre de créatures.

„ Cela étant, il ne faut pas cenfurer chaque efpe-
„ ce, comme fi elle étoit imparfaite, parce que
„ l'on voit en d'autres quelques degrés de perfec-
„ tion, qu'elle ne renferme pas. Il ne faut pas,
„ par exemple, ne jetter les yeux que fur cette
„ feule terre qui eft peut-être la moindre partie de
„ l'univers: ni cenfurer les plantes, parce qu'elles
„ ne font pas douées de fentiment: ou les bêtes,
„ parce qu'elles n'ont pas la raifon: ou les hom-
„ mes, parce qu'ils ne font pas anges: ou les an-
„ ges, parce qu'ils ne font pas Dieux. Si l'on rai-
„ fonnoit de cette maniere, Dieu ne pourroit rien
„ avoir créé, parce qu'il n'y a que lui feul qui foit
„ abfolument parfait; ou tout au plus il ne pour-
„ roit avoir fait que des Etres du premier ordre. Si
„ cela étoit, on ne verroit pas dans l'univers la
„ variété infinie qui en fait le plus bel ornement.

„ Il y a des créatures intelligences au deffus de
„ l'homme, & il y a des créatures animées & ina-
„ nimées qui font au deffous de lui. Les créatures
„ inanimées n'ont aucune action d'elles-mêmes,

„ elles ſont remuées par d'autres, & ne ſe meuvent
„ & n'agiſſent les unes ſur les autres, que ſelon des
„ regles méchaniques, qu'elles ne violent jamais.
„ Les animaux ont du mouvement d'eux-mêmes,
„ mais ceux qui ſont deſtitués de raiſon, agiſſent
„ toujours à peu près de la même maniere, & de-
„ meurent dans le même état, qu'ils ne rendent ni
„ pire ni meilleur, par leur bonne, ou par leur
„ mauvaiſe conduite. Il y a au deſſus de l'homme
„ des Etres de diverſes ſortes, qui, ſelon toutes
„ les apparences, agiſſent conſtamment ſelon l'or-
„ dre que Dieu a établi, ſans pouvoir s'en écarter,
„ parce qu'ils jouiſſent de la ſouveraine félicité.
„ L'homme a été créé, dans ſon eſpece, plus par-
„ fait que les autres animaux, puiſque par ſa bonne
„ conduite, il peut rendre ſa condition beaucoup
„ meilleure; comme on voit qu'il le fait ſur la terre
„ par le moyen des arts, des ſciences & des ſocié-
„ tés qu'il a formées. Mais auſſi il s'eſt mis dans
„ un état pire que celui d'innocence, dans lequel il
„ a été créé, en négligeant les loix qu'il avoit re-
„ çues de Dieu, par la raiſon & par la révéla-
„ tion. En ceci, il eſt ſans-doute inférieur aux an-
„ ges bien-heureux, comme d'un autre côté il eſt
„ élevé au deſſus des bêtes.

„ Si l'on demande pourquoi l'homme eſt ſujet à
„ cet inconvénient, il eſt facile de répondre que
„ c'eſt parce que Dieu l'a créé libre, c'eſt-à-dire
„ dans un état, où il n'eſt déterminé invincible-
„ ment ni à la vertu, ni au vice, & où il peut s'a-
„ donner à l'un, ou à l'autre. Dieu l'a créé tel,
„ parce qu'entre les créatures qui compoſent l'uni-
„ vers, il en a voulu faire quelques-unes qui fuſ-
„ ſent ſoumiſes à des loix accompagnées de pro-
„ meſſes & de menaces, de récompenſes & de pei-
„ nes. On ne peut donner des loix qu'à des créa-
„ tures de cette ſorte, car pour celles qui agiſſent
„ invinciblement d'une certaine maniere, on ne
„ peut leur rien commander, ni leur rien défendre,

„ parce que, quoi qu'on faſſe, elles agiront toujours
„ ſelon le penchant invincible de leur nature. Auſſi
„ ne peut-on ni les louer, ni les blâmer, ni les
„ récompenſer, ni les punir.

„ Si Dieu n'avoit fait aucune créature libre,
„ ç'auroit été une eſpece particuliere d'Etre très-
„ remarquable, qu'il n'auroit pas produite, & ſa
„ puiſſance n'auroit pas ſi fort paru. Car enfin
„ plus grande eſt la variété des Etres, plus la puiſ-
„ ſance, qui les a produits, paroît grande & éten-
„ due.

„ Si Dieu, en faiſant l'homme, avoit cru faire
„ une intelligence impeccable, ou même qui ne
„ pécheroit point; il faudroit avouer qu'il ſe ſeroit
„ trompé, ou que ſa puiſſance ne ſeroit pas allée
„ juſques-là. Mais la toute-ſcience de Dieu ne
„ permet pas que nous doutions qu'il n'ait ſû quel
„ ſeroit le ſort de ſes ouvrages; comme ſa toute-
„ puiſſance & l'exemple des créatures plus relevées
„ nous convainquent qu'il a pu faire des intelligen-
„ ces qui ne fuſſent pas ſujettes au changement. Si
„ l'on demande pourquoi Dieu n'a pas empêché
„ que l'homme ne changeât en pis, puiſqu'il pou-
„ voit prévenir ce mal, & que cela ſembloit être
„ conforme à ſa bonté envers cette ſorte de créa-
„ tures, & même à ſa ſainteté, à qui les vices,
„ dans leſquels les hommes ſont tombés, & les
„ péchés qu'ils ont commis, doivent être deſagréa-
„ bles; je répondrai 1. que ſi Dieu avoit réſolu
„ d'empêcher le changement en pis, cela auroit été
„ contraire à la ſuppoſition que l'on a faite, que
„ Dieu, dans la prodigieuſe variété des créatures
„ intelligentes qu'il a tirées du néant, a voulu qu'il
„ y en eût une ſorte qui fût ſujette à changer; car
„ enfin dire qu'il l'avoit faite immuable de ſa natu-
„ re, ou dire qu'il avoit réſolu d'intervenir pour
„ l'empêcher de changer, c'eſt à peu près la même
„ choſe: 2. parce que le mal n'étoit pas grand, ou
„ plutôt très petit, eu égard à tout le reſte de

„ l'étendue de l'univers, dans laquelle il ne change „ rien, & qu'il y remédieroit en un moment quand „ il lui plairoit (*)."

Ainſi l'homme s'égare dans ſes penſées téméraires. Il oſe aſſujettir la Divinité à ſes raiſonnemens, & ſubſtituer des conjectures à une économie de choſes qu'il ignore. Examinons-les, ces conjectures, ſuivant une méthode que j'emploie volontiers à cauſe de ſa ſimplicité. Je ne crains pas le reproche d'en uſer trop ſouvent. Lorſqu'on veut détruire un ancien préjugé, ſur-tout lorſqu'il tient à un ſujet auſſi important que celui qui m'occupe, on ne ſauroit trop ſe rendre attentif aux raiſons dont ſes partiſans l'appuient. Je vais leur oppoſer les miennes: de plus ſavans que moi décideront.

„ La bonté de Dieu, ou, ſi l'on veut, ſa bénéfi- „ cence eſt infinie, comme toutes ſes autres „ perfections: c'eſt-à-dire qu'elle n'eſt bornée „ par aucun défaut qui ſoit oppoſé à la bonté, „ en ſorte que l'on puiſſe dire que Dieu prend „ plaiſir à mal faire, ou que s'il s'étoit conduit „ autrement, il auroit fait paroître plus de „ bonté. Ce ſeroit accuſer Dieu d'imperfec- „ tion ...."

Sans doute on ne doit pas dire que Dieu prend plaiſir à mal faire. Je ne penſe pas non plus que l'on puiſſe dire que Dieu prend plaiſir à bien faire. Ce plaiſir eſt pour l'homme généreux & bienfaiſant. Il a pour baſe la ſenſibilité qui eſt un appanage de la Nature humaine.

Dans la ſuppoſition que Dieu eſt bon, il fait paroître ſa bonté dans la meſure préciſe du bien qu'il fait. Vous dites qu'il pourroit faire plus de bien qu'il n'en fait: il pourroit donc montrer plus de

(*) Bibliotheque choiſie de J. le Clerc. T. XII. p. 331. & ſuiv.

bonté; & il en auroit montré davantage, s'il avoit fait ce qu'il a pu. Je ne vois pas qu'il y ait d'inconvénient à énoncer une conséquence nécessaire d'une supposition admise pour une vérité.

C'est accuser Dieu d'imperfection? .. Il est vrai, c'est affirmer que Dieu n'a pas fait paroître une bonté infinie. Cette assertion est-elle plus répréhensible, que cette autre-ci : Dieu peut faire plus de bien qu'il n'en fait? Le sens est le même, & l'une n'a pas plus de force que l'autre.

Un Etre qui agit par un motif pur de bonté, fait tout le bien qu'il peut. S'il a une puissance & une bonté infinies, il fera un bien infini. Mais un bien, tel que celui qui existe dans le systême présent, en y comprenant ses suites, n'est point infini, s'il pourroit être plus grand; & il ne prouve point une bonté infinie, s'il n'est pas infini.

„ Il faut savoir que Dieu, pour faire éclater cette
„ bonté, a fait une infinité de créatures intel-
„ ligentes, comme il paroît par ce que l'Ecri-
„ ture Sainte dit des Anges, dont elle marque
„ diverses sortes. Outre ce que l'Ecriture nous
„ apprend là-dessus, la Raison nous conduit à
„ assurer la même chose ...."

L'Ecriture marque diverses sortes d'Etres spirituels au-dessus de l'homme : la Raison porte à admettre une infinité de créatures intelligentes : soit. Cette infinité n'est pourtant pas du même ordre que celle de Dieu. Dès lors la création d'une telle infinité de créatures intelligentes ne prouve point encore l'infinité de la bonté divine. Voyons pourtant.

„ La bonté de Dieu paroît donc telle qu'elle est,
„ c'est-à-dire infinie, dans le nombre infini des
„ créatures sur lesquelles elle se répand. Si
„ nous ne la voyons pas en cette vie aussi clai-
„ rement que nous le souhaiterions, parce que

„ nous sommes attachés à cette terre, nous la
„ verrons dans l'autre, & ce magnifique spec-
„ tacle nous remplira d'admiration & d'amour
„ pour la suprême bonté de celui qui a fait
„ toutes choses."

La bonté de Dieu ne peut donc paroître telle qu'elle est, c'est-à-dire infinie, dans le nombre des créatures sur lesquelles elle se répand, quelque infini qu'on le suppose. Cette derniere infinité n'étant pas du même ordre que l'infinité de la bonté divine, elle ne sauroit en porter l'empreinte, ni en recevoir la plénitude. Ensuite la bonté ne sauroit éclater infiniment, même d'une infinité du second ordre, qu'autant que toutes les créatures sont heureuses. Le mal d'une seule suffit pour que l'étendue de la bonté du Créateur soit au-dessus du nombre des créatures sensibles. Puisque l'on prend le nombre des heureux pour mesure de la bonté divine, si le nombre des heureux est moindre que celui des Etres intelligens, les dégrés de la bonté le seront aussi, & dans l'hypothese d'une infinité de créatures, si une seule n'est pas heureuse, la bienfaisance divine ne se montrera point d'une maniere infinie. Que sera-ce si plus de la moitié de ces individus susceptibles de félicité, sont condamnés à un état de souffrance irremédiable?

Nous ne voyons pas, en cette vie, que la bonté de Dieu éclate infiniment. Se flatter de le voir dans l'autre, n'est-ce pas se repaître d'une vaine chimere? Ce spectacle fût-il aussi réel que magnifique, les yeux d'un esprit borné deviendront-ils capables d'en jouir. Cherchons des distractions à notre misere présente. Esperons un avenir meilleur. Mais ne nous figurons pas l'image d'un bonheur disproportionné à notre nature.

„ Elle paroîtra encore d'une autre maniere, c'est-
„ à-dire dans la durée éternelle des bienfaits

„ qu'elle répandra ſans diſcontinuation ſur ſes
„ créatures. J'avoue que comme notre durée
„ a eu un commencement, & qu'elle eſt ſuc-
„ ceſſive, nous ne pourrons jamais jouir tout
„ à la fois de l'éternité de ces bienfaits; mais
„ nous en jouirons en quelque ſorte par la cer-
„ titude que nous aurons qu'ils dureront tou-
„ jours."

La durée éternelle des bienfaits que Dieu répandra ſans diſcontinuation ſur ſes créatures, prouve uniquement la manifeſtation éternelle de ſa bonté, c'eſt-à-dire une manifeſtation qui n'aura point de fin, quoiqu'elle ait eu un commencement, ſemblable en cela à la durée des créatures. Dieu n'a pas toujours exercé cette bonté; quelque choſe en arrêtoit les effets; que ce ſoit ſa liberté & ſon indépendance, peu importe. Ces effets n'embraſſent pas l'éternité *antérieure*, ils ne montrent donc pas une bonté infinie d'une infinité qui convienne à une perfection de Dieu.

L'exiſtence des créatures n'aura point de fin, & cette durée, dite éternelle, n'eſt point une marque d'infinité. La durée des bienfaits de Dieu ſur elles peut de même être éternelle: malgré cette éternité, la bonté divine ne leur faiſant qu'autant de bien que leur capacité le permet, & leur capacité n'admettant qu'un bien fini, elle éclatera toujours d'une maniere bornée.

Nous ne pourrons jouir tout à la fois de l'éternité des bontés divines: nous en jouirons *en quelque ſorte* par la certitude que nous aurons qu'ils dureront toujours.... Voudroit-on nous perſuader que nous jouirons *en quelque ſorte* de l'infinité de cette bonté, en jouiſſant *en quelque ſorte* de ſon éternité par la certitude où nous ſerons de ſa perſévérance éternelle? Je n'ai rien à répondre à cette ſubtilité, ſinon que je n'entends pas de quelle *ſorte* on veut parler.

Nous jouirons successivement des bienfaits de Dieu, à raison de notre durée successive. Ainsi le temps devient la mesure de ce qui n'en peut pas avoir. La bonté infinie passe comme l'existence des créatures, & est soumise aux mêmes vicissitudes. Si rien ne s'anéantit, comme le monde sensible & intelligent acquiert à chaque instant des Etres par les nouvelles générations qui se forment, la bonté divine croît à chaque instant pour se répandre sur un plus grand nombre de créatures. S'il en périt, elle se resserre. Elle passe des unes aux autres: car toutes ne sont pas également heureuses à chaque point de leur existence: leur état varie sans cesse, la bonté divine varie avec lui. Hier nous nous croyions heureux : aujourd'hui le malheur nous accable. Cet instant de félicité a passé comme un songe, la bonté divine s'est éclipsée avec lui . . . Je n'ai pas le courage de développer cette idée puérile.

„ On ne doit pas objecter à cela, que Dieu a fait „ des créatures à qui il auroit plus donné, s'il „ avoit voulu, & dans qui sa bonté paroît par „ conséquent bornée. La bonté divine, qui est „ infinie, ne peut pas paroître toute entiere „ dans une créature finie. Il la faut considérer „ dans l'infinité des créatures qu'elle a produites dans tout l'univers, auquel on ne sauroit „ trouver de bornes."

Une perfection infinie par essence se resserre-t-elle à volonté, peut-elle être bornée dans les créatures prises individuellement, plus étendue dans l'une, moindre dans l'autre, & infinie dans la totalité? Et encore quelle infinité! Dieu n'a pu créer l'infini semblable à lui: toutes les créatures ne sont pas heureuses : celles qui le sont, ne le sont pas autant qu'elles pourroient l'être. Comment les bienfaits qu'elles reçoivent de Dieu, représenteroient-

ils une bonté infinie de l'infinité de Dieu ? Nous l'imaginons ainſi. Quelle foi mérite une imagination pareille ?

„ On ne doit pas non plus objecter qu'elle ne ſe „ fait pas ſentir auſſi grande qu'il eſt poſſible, „ dans tous les momens de la durée de cha- „ que créature : il ſuffit qu'elle leur ſoit aſſu- „ rée pour l'éternité."

On le dit ; je crois avoir prouvé le contraire. Ajoutez que cette vie eſt le terme de la bonté divine pour ceux qui ſeront tourmentés éternellement.

„ Il en eſt de même des autres attributs de Dieu „ qui ne paroiſſent dans chaque créature que „ ſelon que la nature bornée des créatures le „ permet. Il n'y a point de Chrétien ni de „ Philoſophe qui puiſſe douter que la puiſſance „ de Dieu ne ſoit infinie. Cependant chaque „ ouvrage de Dieu n'a pas tout ce qu'il pour- „ roit avoir, à l'égard des degrés de perfec- „ tion, & en chaque moment Dieu ne déploie „ pas ſa Toute-puiſſance à nos yeux, dans „ toute ſon étendue, en tout ce que nous „ voyons. Mais quand on enviſage le nombre „ infini des créatures dans leſquelles Dieu fait „ paroître ſa puiſſance, & que l'on penſe que „ cela durera toujours, & ſans diſcontinuation ; „ on conçoit facilement que la puiſſance de „ Dieu n'a point de bornes."

D'autres, ſans recourir à l'infinité des créatures, infinité conteſtée, infinité que notre vue n'embraſſe point, infinité qui ne ſeroit en tout cas que ſecondaire, diſent que „ quoique les ouvrages de Dieu „ ſoient bornés, ſa puiſſance ne laiſſe pas d'être „ infinie ; que quand même au-lieu de ces globes „ incomparables ſuſpendus ſur nos têtes, au-lieu de

„ ce

„ ce monde brillant le palais & l'empire de l'hom-
„ me, au-lieu de ces Etres intelligens presque égaux
„ à Dieu par la pensée, Dieu n'eût créé qu'un
„ seul atôme nageant & pour-ainsi-dire égaré dans
„ l'immensité de l'espace; cet atôme créé prouve-
„ roit encore une puissance infinie, parce qu'il n'y
„ a qu'une puissance infinie qui puisse tirer du néant
„ la plus petite chose."

Que l'infinité de la puissance créatrice consiste dans le pouvoir même de créer, c'est-à-dire de faire qu'une chose qui n'étoit pas soit, ou dans la faculté de donner l'existence à une infinité de choses; il est toujours sûr que nous ignorons ce que c'est que la vertu de faire exister ce qui n'est pas, & que d'ailleurs le spectacle de l'univers ne nous offre point une infinité de créatures. Il y en a une belle & grande variété, qui annonce une puissance proportionnée. Nous n'y appercevons du reste aucunes traces d'infinité: notre vue n'est point assez vaste, pour que Dieu nous manifeste l'infinité de sa puissance.

„ On ne peut pas dire que Dieu n'est pas présent
„ par-tout, dans l'espace infini où ses ouvrages
„ sont placés, parce que l'on ne peut voir à-la-
„ fois qu'une très petite partie de cet espace."

On dira pourtant avec raison, que cet espace paroît borné; que si on le juge infini, ce n'est point sur la connoissance visuelle de son infinité qui ne sauroit être apperçue. Quelque grand espace que l'on imagine, il n'est point l'image de l'immensité divine. Les biens, dont nous jouissons, n'annoncent pas mieux une bienveillance infinie.

„ Il est absurde de juger du tout par quelques
„ parties seulement, il le faut envisager tout
„ entier, pour en faire un jugement solide. Il

„ ne faut donc pas juger de la bonté, ou de la „ bénéficence de Dieu, par une ſeule créature „ telle qu'eſt l'homme, par exemple, ni par „ le peu de temps que nous voyons la nature „ humaine ſur la terre. Il faut, autant qu'il „ eſt poſſible, conſidérer d'un coup d'œil le „ nombre infini des créatures intelligentes qui „ jouiſſent, chacune à proportion de ſa nature, „ de la bonté divine. Il faut oublier notre „ courte durée, conſidérer l'éternel avenir qui „ doit ſuivre le moment auquel nous vivons, „ & les reſſources infinies que Dieu a pour „ combler de biens tous ceux qu'il voudra, „ pendant une durée qui n'aura point de fin."

Puiſqu'il faut enviſager l'enſemble & la totalité des perfections de Dieu pour en porter un jugement ſolide, renonçons tout-à-fait à ce jugement: car notre eſprit s'efforceroit inutilement d'embraſſer l'infinité divine.

En liſant ce que l'on dit ici du nombre infini des créatures intelligentes, de l'éternel avenir, & des reſſources infinies de Dieu pour faire que cette éternité ſoit heureuſe pour toutes, ſongeons combien de malheureux pour qui l'exiſtence eſt un mal, & le ſera peut-être toujours: la bonté qui les oublie ou les néglige, eſt-elle infinie? Combien de triſtes momens dans la courte durée de cette vie! Ils abregent d'autant l'éternelle félicité: ne ſeront-ils comptés pour rien dans l'appréciation de la bonté de Dieu? Combien de crimes mettront le plus grand nombre des hommes hors d'état de profiter de ſes miſéricordes infinies, ſinon pour toujours, au moins pour un temps! Ou plutôt ſes miſéricordes ſont-elles infinies, quand la foibleſſe de l'homme peut en arrêter ou en empêcher les effets?

„ On voit une variété ſurprenante dans les créa- „ tures ſenſibles qui ſont ſur notre terre, ſoit

„ que l'on confidere celles qui font deftituées „ de vie, comme les pierres & les mineraux; „ foit que l'on tourne fes yeux fur les plantes „ & les animaux, depuis les moins parfaits, „ tels que font les huitres & les autres qui vi- „ vent dans des coquilles, jufqu'aux plus ex- „ cellens comme les hommes. Il n'eft pas dif- „ ficile de comprendre que Dieu a voulu faire „ connoître fa puiffance à nos yeux par cette „ étonnante variété; & il eft certain qu'elle ne „ paroîtroit pas comme elle paroît, dans un „ petit nombre de créatures."

Il eft évident que la fécondité d'une caufe éclate par la multitude & la variété de fes effets. Il y a loin encore de la variété furprenante des créatures, telles que nous la pouvons connoître, jufqu'à l'infinité. L'homme frappé du fpectacle de la Nature s'écrie que Dieu eft grand, & qu'il a voulu nous paroître magnifique. L'homme au fein de la profpérité, qui ne confidere que le bonheur dont il jouit, célebre la bonté du Créateur qui prend plaifir à le combler de biens. L'homme qui fuccombe accablé de maux qu'il ne croit pas avoir mérités, demande fi l'auteur de fon exiftence eft un Etre malfaifant qui fe plaife à la lui rendre fi amere. Le fage qui les entend, admire combien la difpofition préfente de l'efprit humain influe fur fes raifonnemens: pour en reconnoître la valeur, il les détache de cette circonftance, & les trouve tous également vains. C'eft ici véritablement qu'il eft abfurde de juger du tout par quelque partie feulement, d'eftimer les deffeins de Dieu par ce qui nous affecte dans l'inftant préfent, fans faire attention à tout le refte.

„ Cela étant, il ne faut pas cenfurer chaque „ efpece, comme fi elle étoit imparfaite, par- „ ce que l'on voit en d'autres quelques degrés „ de perfection qu'elle ne renferme pas. Il ne

„ faut pas, par exemple, ne jetter les yeux „ que ſur cette ſeule terre qui eſt peut-être la „ moindre partie de l'univers: ni cenſurer les „ plantes, parce qu'elles ne ſont pas douées „ de ſentiment: ou les bêtes, parce qu'elles „ n'ont pas la raiſon: ou les hommes parce „ qu'ils ne ſont pas anges: ou les anges parce „ qu'ils ne ſont pas Dieux. Si l'on raiſonnoit „ de cette maniere, Dieu ne pourroit rien „ avoir créé, parce qu'il n'y a que lui ſeul qui „ ſoit abſolument parfait; ou tout au plus il „ ne pourroit avoir fait que des Etres du pre- „ mier ordre. Si cela étoit, on ne verroit pas „ dans l'univers la variété infinie qui en fait le „ plus bel ornement."

Non: ne cenſurons point l'œuvre de Dieu: incapables d'en ſentir les beautés réelles, nous y trouverons toujours des défauts, ſi nous oſons en juger ſur nos idées rétrécies. Mais ſi Dieu ſeul abſolument parfait, ne peut rien créer qui ne ſoit encore infiniment au-deſſous de lui, qu'il eſt déraiſonnable de ſoutenir que les créatures portent l'empreinte de ſes perfections infinies!

„ Il y a des créatures intelligentes au-deſſus de „ l'homme, & il y a des créatures animées & „ inanimées qui ſont au-deſſous de lui. Les „ créatures inanimées n'ont aucune action d'el- „ les-mêmes, elles ſont remuées par d'autres, „ & ne ſe meuvent & n'agiſſent les unes ſur les „ autres que ſelon des regles méchaniques „ qu'elles ne violent jamais. Les animaux ont „ du mouvement d'eux-mêmes, mais ceux qui „ ſont deſtitués de raiſon agiſſent toujours à „ peu près de la même maniere, & demeurent „ dans le même état qu'ils ne rendent ni pire „ ni meilleur, par leur bonne ou par leur mau- „ vaiſe conduite. Il y a au-deſſus de l'homme

„ des Etres de diverses sortes, qui, selon tou-
„ tes les apparences, agissent constamment
„ selon l'ordre que Dieu a établi, sans pouvoir
„ s'en écarter, parce qu'ils jouissent de la sou-
„ veraine félicité. L'homme a été créé dans
„ son espece plus parfait que les autres ani-
„ maux, puisque par sa bonne conduite il peut
„ rendre sa condition beaucoup meilleure;
„ comme on voit qu'il le fait sur la terre par
„ le moyen des arts, des sciences & des socié-
„ tés qu'il a formées. Mais aussi il s'est mis
„ dans un état pire que celui d'innocence, dans
„ lequel il a été créé en négligeant les loix
„ qu'il avoit reçues de Dieu, par la raison &
„ par la révélation. En ceci, il est sans-doute
„ inférieur aux anges bienheureux, comme
„ d'un autre côté il est élevé au-dessus des
„ bêtes."

En regardant la société avec tous ses avantages & desavantages, comme le produit de la perfectibilité humaine, il faut mettre les uns & les autres dans la balance, lorsque l'on veut peser l'excellence réelle de l'homme. Le séparer toujours du bien & du mal qui résulte naturellement du développement progressif de ses facultés, ou ne considérer que l'un sans égard à l'autre, c'est ne vouloir jamais en porter un jugement équitable. Ses facultés ne s'apprécient point en elles-mêmes, & abstraction faite des circonstances qui ont coutume d'en modifier l'usage. L'homme seul n'est qu'un animal comme les autres, & au-dessous des autres sous plusieurs rapports. Il n'est rien par ses facultés, s'il ne s'en sert pas. Leur usage le rend bon ou mauvais, heureux ou misérable. C'est par le bien & le mal qu'il en tire, qu'on doit juger de sa condition réelle. Qu'est-ce que la plus excellente qualité, si, docile à se plier à toutes les circonstances, elle conduit plus souvent au mal qu'au bien? Comment nommerions-nous une

caufe qui produiroit plus de méchans effets que de bons, ou qui en produiroit autant des uns que des autres? Il femble qu'une chofe faite pour l'ufage, & qui n'eft rien fans lui, doit être eftimée par ce qui en réfulte. Quant aux propriétés de la nature de l'homme en particulier, elles doivent être réputées bonnes felon la force qu'elles ont pour le bien dans l'application, & le moins de facilité qu'elles ont à fe prêter au mal. Je laiffe mon Lecteur en juger d'après cette regle.

„ Si l'on demande pourquoi l'homme eft fujet à „ cet inconvénient, il eft facile de répondre „ que c'eft parce que Dieu l'a créé libre; c'eft- „ à-dire dans un état où il n'eft déterminé in- „ vinciblement, ni à la vertu, ni au vice, & „ où il peut s'adonner à l'un, ou à l'autre. „ Dieu l'a créé tel parce qu'entre les créatures „ qui compofent l'univers, il en a voulu faire „ quelques-unes qui fuffent foumifes à des loix „ accompagnées de promeffes & de menaces, „ de récompenfes & de peines. On ne peut „ donner des loix qu'à des créatures de cette „ forte; car, pour celles qui agiffent invinci- „ blement d'une certaine maniere, on ne peut „ leur rien commander, ni leur rien défendre; „ parce que, quoi qu'on faffe, elles agiront „ toujours felon le penchant invincible de leur „ nature. Auffi ne peut-on ni les louer, ni les „ blâmer, ni les récompenfer, ni les punir."

L'homme fe fert auffi fouvent de fa liberté à faire le mal qu'à bien faire. Pourquoi Dieu l'a-t-il créé libre? Parce qu'il a voulu faire des créatures qui ne fuffent déterminées invinciblement ni au bien, ni au mal, & qui puffent s'adonner à l'un ou à l'autre. Et pourquoi Dieu a-t-il jugé à propos de produire de telles créatures? Pour avoir occafion d'établir des loix accompagnées de promeffes & de menaces,

de récompenses & de peines? Ces loix elles-mêmes, pour quelle fin sont-elles établies? Pour satisfaire la volonté que Dieu a de promettre & de menacer, de récompenser & de punir.... Si l'on ne donne que de pareilles réponses, les *pourquoi* se multiplieront à bon droit, sans que l'on avance d'un pas dans la connoissance des fins.

„ Si Dieu n'avoit fait aucune créature libre, ç'au-
„ roit été une espece particuliere d'Etre très-
„ remarquable qu'il n'auroit pas produite, & sa
„ puissance n'auroit pas si fort paru. Car enfin
„ plus grande est la variété des Etres, plus la
„ puissance, qui les a produits, est grande &
„ étendue."

On s'éloigne de l'objet proposé, qui est de montrer que cette variété des Etres annonce une puissance & une bonté infinies. La tâche est difficile: on le sent à la maniere dont on s'en acquitte.

„ Si Dieu, en faisant l'homme, avoit cru faire
„ une intelligence impeccable, ou même qui
„ ne pécheroit point; il faudroit avouer qu'il
„ se seroit trompé, ou que sa puissance ne se-
„ roit pas allée jusques-là. Mais la toute-puis-
„ sance de Dieu ne permet pas que nous dou-
„ tions qu'il n'ait su quel seroit le sort de ses
„ ouvrages; comme la toute-puissance & l'ex-
„ emple des créatures plus relevées nous con-
„ vainquent qu'il a pu faire des intelligences
„ qui ne fussent point sujettes au changement."

J'ai dit (*): „ Le fini n'est pas susceptible de persévérance. S'il pouvoit rester deux momens de suite dans un même état, il n'y auroit point de ré-

(*) T. I. premiere Partie, Chap. IX. au commencement.

pugnance à ſuppoſer qu'il y reſtât auſſi trois & quatre momens ſucceſſifs & davantage. Alors on confondroit la durée du temps avec l'éternité. L'un cependant eſt auſſi eſſentiellement mobile, que l'autre eſt conſtante."

Je vais développer ma penſée: il en réſultera que Dieu n'a pu faire des intelligences qui ne fuſſent pas ſujettes au changement. Je prends ce mot dans toute ſon étendue, ſans le reſtraindre au changement en pis.

Reſter dans un même état ſans changer en aucune ſorte, c'eſt perſévérer dans toutes ſes relations, ni plus ni moins, ſans qu'elles ſouffrent aucune variation quelconque. Or paſſer d'un moment à l'autre, n'eſt-ce pas varier au moins dans une de ſes relations?

On objectera peut-être que l'on ne voit de changement que d'un moment à l'autre; mais que chaque moment eſt diviſible à l'infini, & que dès lors voilà une infinité d'inſtans où la créature conſerve le même état.

La créature ne conſerve point le même état pendant ce moment dit infiniment diviſible. En épuiſant la durée de ce moment, elle paſſe par tous les termes de ſa diviſion, & ce paſſage eſt un changement perpétuel. Il eſt évident que lorſqu'elle eſt parvenue au ſecond terme, elle a perdu l'exiſtence qu'elle avoit au premier, elle n'eſt donc plus dans le même état précis. L'immobilité tient à l'infini: le changement eſt l'appanage néceſſaire du fini.

„ Si l'on demande pourquoi Dieu n'a pas empê-
„ ché que l'homme ne changeât en pis, puiſ-
„ qu'il pouvoit prévenir ce mal, & que cela
„ ſembloit être conforme à ſa bonté envers
„ cette ſorte de créatures, & même à ſa ſain-
„ teté, à qui les vices dans leſquels les hom-
„ mes ſont tombés, & les péchés qu'ils ont
„ commis, doivent être deſagréables; je ré-

„ pondrai 1. que ſi Dieu avoit réſolu d'empê-
„ cher le changement en pis, cela auroit été
„ contraire à la ſuppoſition que l'on a faite,
„ que Dieu dans la prodigieuſe variété des
„ créatures intelligentes qu'il a tirées du néant,
„ a voulu qu'il y en eût une ſorte qui fût ſu-
„ jette à changer; car enfin dire qu'il l'avoit
„ faite immuable de ſa nature, ou dire qu'il
„ avoit réſolu d'intervenir pour l'empêcher de
„ changer, c'eſt à peu près la même choſe:
„ 2. parce que le mal n'étoit pas grand, ou
„ plutôt très petit, eu égard à tout le reſte de
„ l'étendue de l'univers, dans lequel il ne
„ change rien, & qu'il y remédieroit en un
„ moment quand il lui plairoit."

Quant à la premiere réponſe, elle ſuppoſe que la puiſſance de Dieu s'eſt exercée aux dépens de ſa bonté & de ſa ſainteté, (ce qui eſt borner celles-ci), puiſqu'il a voulu faire une ſorte de créature intelligente, ſujette à changer en pis, qui ſe livrât librement au vice, & qui méritât d'en être punie ſévérement, quoique ſa bonté & ſa ſainteté exigeaſſent qu'il prévînt l'un & l'autre malheur. Et l'on appelle cela prouver que Dieu fait paroître ſa bonté telle qu'elle eſt, c'eſt-à-dire infinie, dans le bien qu'il fait à l'eſpece humaine priſe en totalité?

La ſeconde réponſe eſt auſſi peu ſolide: quelque petit que ſoit le mal, il empêche toujours que le bien ne ſoit infini, & conſéquemment que celui-ci n'annonce une bonté infinie.

## CHAPITRE LXXIII.

*Suite.*

*Examen d'un dernier argument que l'on fait beaucoup valoir pour prouver que Dieu se montre infiniment bon envers les créatures, quels que soient ses bienfaits.*

Je ne saurois quitter cette matiere sans faire mention d'un dernier argument que l'on fait beaucoup valoir pour prouver que Dieu se montre infiniment bon envers les créatures, quels que soient les biens dont il les comble: le voici.

„ *Les bienfaits les plus bornés du Créateur envers un* „ *Etre créé, marquent une bonté infinie: car, plus* „ *celui qui reçoit un bienfait est indigne de le rece-* „ *voir, plus la bonté du bienfaiteur est grande. Si* „ *donc l'indignité du premier est infinie, il faut* „ *nécessairement que la bonté du bienfaiteur soit* „ *aussi infinie. Or Dieu est infiniment élevé au-* „ *dessus de l'homme; l'indignité peut venir de la* „ *simple bassesse; l'indignité de l'homme est donc* „ *sans bornes. La bonté qui surmonte cet obstacle* „ *infini est donc infinie elle-même* (*):

Que de fausses suppositions dans ce paralogisme! 1. Il n'y a point d'obstacle infini pour une bonté infinie. 2. Un obstacle infini ne sauroit être surmonté par une cause quelconque: il ne pourroit l'être que par une force majeure, une force plus grande que la résistance qu'il lui opposeroit: donc cette résistance ne seroit pas infinie: donc ce ne seroit pas un obstacle infini. 3. Il répugne qu'un Etre créé &

(*) Réflexions sur le Poëme de la Religion Naturelle.

fini oppose un obstacle infini aux intentions de Dieu. 4. La distance du Créateur à la créature, la différence de l'ordre où ils sont, leur disproportion en un mot, font que l'homme ne peut être ni *digne* ni *indigne* des bienfaits de Dieu: ces mots expriment des relations d'homme à homme. 5. Supposons l'indignité de l'homme sans bornes, & la bonté qui surmonte cet obstacle infini, infinie elle-même; que sera-ce que cette infinité? Une infinité purement relative, par rapport à l'indignité infinie de la créature qu'elle surmontera. Il s'agit ici d'une autre infinité, de l'étendue infinie de la bonté divine.

## CHAPITRE LXXIV.

*Suite.*

*Dieu n'agit point au hazard, quoiqu'il n'agisse point pour une fin.*

GENIES, profonds, s'écrie-t-on, sages philosophes, cessez vos recherches laborieuses: à quoi bon tant de veilles? Vous voulez nous dévoiler les desseins & les pensées sécretes de la Divinité. Vous vous flattez en vain de rendre raison des beautés, de la symmétrie & des proportions dont vous découvrez des traces dans ce vaste univers. Vous nous débitez des fables; & vos systêmes imaginaires ne sont que des contes faits à plaisir. Ecoutez Epicure & Spinoza, les maîtres de nos philosophes modernes. Ce que vous admirez n'est que l'effet du hazard, ou d'une aveugle nécessité. Vous croyez y appercevoir les traits d'une intelligence éternelle. C'est la foiblesse de votre esprit qui vous abuse, ou sa vaine subtilité qui vous fait illusion. La voix éloquente de la Nature, ce concert merveilleux de

tous les Etres qui célebrent la ſageſſe du Créateur, n'eſt qu'une brillante chimere.

Au moins, ajoute-t-on, il faut accorder à Dieu ce qu'on ne refuſe pas aux hommes, de la ſageſſe, un motif, une fin, une raiſon ſuffiſante de ſes opérations. Les hommes n'agiſſent point ſans quelque vue, ſans un but qui les détermine : croira-t-on que Dieu agiſſe au hazard & ſans deſſein?...

Il eſt vrai: ſi Dieu agit au hazard, il eſt au-deſſous de l'homme; s'il agit pour une fin, il eſt au niveau de l'homme. Mais il doit être au-deſſus. La créature intelligente qui a toujours quelque choſe à acquérir, ſoit en bonheur ou en connoiſſance, qui a des deſirs & des paſſions, qui en un mot n'eſt jamais dans un état de plein contentement, & de félicité immuable, doit ſe propoſer quelque objet dans ſes entrepriſes. La ſageſſe exige que ſes moindres actions aient une fin. Plaçons un Etre dans une condition ſi heureuſe en tout point, qu'il ne puiſſe rien acquérir, ni perdre, qu'il n'ait ni beſoins, ni craintes, ni deſirs: quelle fin ſe propoſera-t-il? Rien de tout ce qui eſt hors de ſa condition, ne l'affecte. Rien n'a le pouvoir d'améliorer ni de détériorer ſon exiſtence. Rien n'eſt capable de le déterminer à agir. Je ſuppoſe pourtant qu'il agiſſe. Alors il faut dire qu'il eſt de ſa nature d'agir. Toute fin lui eſt indifférente.

Je ne dis pas ſeulement que toute fin eſt indifférente à Dieu. Je le crois au-deſſus de toute fin. La peine que l'on a à en aſſigner une qui ne ſoit pas indigne de lui, les tours & détours qu'il faut prendre

---

(*ff*) Dieu n'eſt-on donc point ſenſible à l'amour de ſes créatures, à leur reconnoiſſance, à leurs adorations?

Dieu peut-il être agréablement affecté de tout cela, en reſſentir du plaiſir, ſans concevoir de la douleur des choſes contraires, c'eſt-à-dire de tout ce qui eſt compris ſous le nom de mal moral? Il me ſemble que l'un ne va pas ſans l'autre; & par conſéquent que la ſenſibilité dans ces deux circonſtances, comme dans toutes les autres, eſt une affection humaine indigne de la Divinité. Ma raiſon me le dit.

pour la lui faire convenir, quelle que ſoit celle à laquelle on ſe fixe, l'impoſſibilité où l'on ſe trouve toujours de prendre un parti à cet égard, qui n'entraîne de très grands inconvéniens, en ſont une excellente preuve. Dieu a plus que ce qu'il pourroit ſe propoſer. S'il n'a pas tout, il a dans ſa nature le ſupplément de tout, qui vaut beaucoup mieux que ce tout. Quel objet eſt proportionné à la ſublimité de ſon eſſence? Quel objet peut le toucher (*ff*)?

Si Dieu agit ſans deſſein, il agit donc au hazard...

Nous ſommes d'étranges raiſonneurs: nous voulons à toute force que Dieu ſoit une eſpece d'homme. Il faut, ſelon nous, qu'il ait notre ſageſſe ou notre folie, nos perfections ou nos imperfections. Ne concevrons-nous donc jamais une bonne fois qu'il eſt infiniment au-deſſus de tout cela? Je ſerois fort étonné qu'en me voyant refuſer à Dieu toute fin dans ſes opérations, on me ſoupçonnât de le faire agir au hazard. On m'auroit bien mal compris. S'il eſt ſupérieur à la ſageſſe qui conſiſte à ſe propoſer un objet louable dans ſes démarches, combien l'eſt-il davantage à l'étourderie qui agit inconſidérément, & à une néceſſité aveugle qui agit ſans ſavoir ce qu'elle fait!

Nous donnons une volonté à Dieu, nous lui ſuppoſons des regles de conduite, nous lui prêtons des vues, ſur quoi tout cela eſt-il fondé? Sur la foibleſſe de nos conceptions. Cette volonté, ces regles de conduite, ces fins, tout s'évanouit à un examen réfléchi, lequel nous apprend que Dieu n'eſt ſujet a rien d'humain.

---

Je ne puis la convaincre de menſonge. Ceci au reſte n'infirme en rien la certitude des récompenſes de la vertu & des peines du crime. Elle porte ſur un fondement plus ſolide que la prétendue ſenſibilité de Dieu. Dieu aime le bien comme il hait le mal. On ne peut pas dire que Dieu ſoit capable de haine qui eſt une paſſion humaine. L'amour eſt également une paſſion de l'homme, à laquelle il ne convient pas de ſoumettre la Divinité.

## CHAPITRE LXXV.

*Suite.*

*L'ingénieux ſyſtême des molécules organiques apporté en preuve des cauſes finales. Réflexions ſur la force de cette preuve.*

Le ſilence du Créateur ſur ſes deſſeins & le but de ſon ouvrage n'eſt point une raiſon de les rejetter, diront encore les partiſans des cauſes finales: ſa ſageſſe & ſes intentions y ſont empreintes d'une maniere ſi vive & ſi convaincante que ce n'eſt pas deviner & conjecturer, que de les y reconnoître: c'eſt plutôt ſe rendre à la vérité qui ſe manifeſte ſi divinement. Qu'étoit-il beſoin que le Créateur parlât lui-même à ſes créatures, & leur dévoilât ſes desſeins & ſes volontés, puiſque ſes ouvrages les leur marquent plus que ſuffiſamment? Nous connoiſſons la bonté de l'ouvrier à la perfection de ſon ouvrage; & ſes deſſeins à l'ordre & à l'arrangement des pieces, à l'effet qu'elles doivent naturellement produire, à l'uſage auquel elles ſont le plus propres, & où elles ſe rapportent d'elles-mêmes. Nous voyons un vaiſſeau ſur le chantier: eſt-il néceſſaire que l'ouvrier nous diſe qu'il fait une machine pour aller ſur l'eau? *&c.*

Le cours des événemens ſemble attaché à certaines loix conſtamment obſervées au moins dans l'ordre phyſique. Ces loix & leur obſervation conſtante prouvent que la Nature n'eſt point livrée au hazard. Elles ne prouvent point que Dieu ſe ſoit propoſé une fin dans l'établiſſement de ces loix, de quelque façon qu'on l'entende. De toutes les fins que l'on aſſigne, il n'en eſt aucune qui ſoit pleinement rem-

plie, d'où il s'ensuivroit que les vues de Dieu pourroient être trompées; il n'en est encore aucune qui soit digne de lui. De plus c'est le propre de l'homme sage d'agir pour une fin, & de ne se laisser déterminer que par les motifs du bien moral. Dieu est si élevé au-dessus de la sagesse humaine, & de tous les rapports moraux, qu'il y a de la témérité à instituer quelque comparaison entre le sage & l'Etre plus que sage, & plus encore à les ranger dans le même ordre à aucun égard. Combien y en a-t-il donc à imaginer un systême, ou à en supposer un tout imaginé, à en exaggérer les vues pour y multiplier les causes finales, & à argumenter delà au plan de l'univers, comme l'a fait un moderne, à peu près en ces termes?

Le systême des molécules organiques est ingénieux, dit cet Auteur; & l'empressement avec lequel on y a applaudi fait honneur à Mr. Buffon. Tout est rempli de particules organiques vivantes, c'est-à-dire douées d'un principe intérieur de mouvement. Tous les corps sont de même un assemblage de petits moules tellement façonnés qu'ils sont propres à recevoir ces molécules organiques: ces moules ont encore la propriété de s'accroître, de s'étendre, non pas en tout sens & indifféremment; mais d'une façon proportionnée & analogue à chaque espece d'animal. Ces moules sont comme l'étui des molécules: chacune a le sien qui lui est propre, & elle ne arrête que dans celui-là. Il y a des loix d'affinité, d'analogie, une vertu d'amitié, de sympathie, selon laquelle les molécules vont se loger dans les moules intérieurs, & par leur accession, leur accroissement, leur extension, nourrir & accroître le corps de l'animal. Ces moules & ces parties organiques sont spécifiques selon leur destination. Il y en a qui doivent servir à former le sang, d'autres la tissure des nerfs, d'autres sont propres à former des os. Ces particules ont donc chacune leurs moules qui leur conviennent; & si par mal-

heur les molécules propres à former la chair s'arrêtoient dans les moules osseux, tout iroit mal, les os seroient flasques & mous, au-lieu d'avoir la dureté qui leur convient.

Or il n'y a peut-être point de systême, poursuit-on, qui demande une plus grande intelligence de la part de son Auteur, comme il a fallu un grand esprit & beaucoup de subtilité pour le découvrir. Car chaque piece a son usage, & ses loix particulieres qui la font agir. Mais ces loix prouvent du dessein & une fin dans celui qui les a établies; & la Nature en faisant telles molécules propres à s'aller loger dans tels moules, a voulu qu'elles servissent ou à former des os, ou à former la peau; & autant il y a d'especes de molécules, autant il y a de vues particulieres, autant le desseins formés, autant de causes finales.

Car que les molécules, en circulant selon les loix du mouvement, rencontrent leurs moules, leurs places, par les loix d'une attraction particuliere, & s'y fixent à demeure, c'est une chose préméditée. La Nature, en établissant ces loix en vertu desquelles tel moule attire & arrête telle molécule qui lui est analogue, a voulu que l'une s'emboëtât, s'enchassât dans l'autre, pour qu'ensuite il en résultât un os, un pied, un œil, ou l'accroissement de l'un & de l'autre. Elle a voulu encore que chaque molécule entrât à peu près dans le même temps dans chaque moule, afin que les accroissemens des parties de l'animal fussent toujours en même progression. Voilà des desseins, ajoute-t-on, des vues, des causes finales, une providence. Il seroit singulier d'attribuer tout cela au hazard, ou à une nécessité aveugle: car dans l'une ou l'autre de ces deux hypotheses, il ne faut point admettre de loix ni générales ni particulieres, encore moins stables & uniformes, parce que la fatalité est une puissance absolue, aveugle, qui agit sans raison, sans dessein, par cela seul qu'elle ne peut agir autrement: de même le

le hazard agit par caprice, à l'aventure, fans qu'on puiffe rien ftatuer fur lui, ni fur fes productions.

Content d'avoir mis ce détail fous les yeux du Lecteur, je le laiffe confidérer quelle eft la force d'un pareil argument pour ou contre les caufes finales.

## CHAPITRE LXXVI.

*Suite.*

*Dieu n'agit point par des moyens.*

LA feconde chofe en quoi l'on fait confifter la fageffe, c'eft le choix & l'emploi des moyens propres au but que l'on fe propofe.

Qui peut tout par foi-même n'a garde d'agir par des moyens qui font toujours une marque de l'impuiffance intrinfeque de celui qui les emploie. L'ufage qu'il en tire, en même temps qu'il montre fon habileté à s'en fervir, & fa prudence dans le choix qu'il en fait, eft auffi un aveu de fa foibleffe. L'enfant qui ne peut atteindre aux branches d'un arbre, fe fert d'un bâton pour en abbattre les fruits. La méchanique nous offre fes machines pour fuppléer à la force qui nous manque. Le langage & l'écriture prouvent l'impoffibilité où nous fommes de nous entre-communiquer immédiatement nos penfées. Si le peintre pouvoit ordonner aux couleurs de venir s'arranger fur la toile de la maniere qu'il conçoit pour faire un tableau, & qu'elles obéiffent à fa voix, prendroit-il la peine de les y coucher lui-même avec le pinceau? Enfin incapables d'agir fans intermede fur les efprits des hommes, lorfque nous voulons les amener à nos fins, nous mettons en ufage ce que nous croyons le plus efficace à les faire entrer dans nos vues: nous épuifons les reffources de l'élo-

quence ; nous employons certains principes dont l'étude de la nature humaine nous a conſtaté l'aſcendant. Mais nous ne mettrions pas en jeu tant de reſſorts, ſi nous pouvions, ſans leur ſocours, tourner les eſprits à notre gré.

Nous ne pouvons rien opérer par nous-mêmes : nous obſervons le cours des choſes, nous étudions leur liaiſon autant qu'elle ſe manifeſte par la proceſſion des effets, pour en faire enſuite la regle de nos opérations. S'agit-il d'obtenir un effet éloigné : il faut l'amener par ſes intermédiaires qui pour lors ſont les moyens que l'on emploie pour l'obtenir. Ces moyens peuvent être de pluſieurs ſortes : le choix n'en eſt pas indifférent. D'un point à un autre, il n'y a qu'une ligne droite, & une infinité de courbes. La ligne droite eſt le chemin le plus court & le plus expéditif, tout le reſte égal, pour aller de l'un à l'autre. Toutes les lignes courbes ſont des voyes plus ou moins détournées. Peut-être le chemin droit eſt barré par un obſtacle inſurmontable, ou traverſé par des embarras qui, ſans être abſolument invincibles, ſont néanmoins ſi grands qu'il eſt plus à propos de prendre une des routes écartées. La ſageſſe conſiſte à connoître & combiner tous les moyens qui conduiſent à une fin, à balancer l'efficacité & la rapidité de leur action, & à ſe déterminer ſur cette comparaiſon au plus ſûr & au plus expéditif.

Ces opérations du reſte décelent en tout l'imbécillité de la nature de l'homme. On les examinera avec toute la ſagacité du génie le plus pénétrant ; la recherche la plus exacte n'y marquera rien qui puiſſe convenir à l'Etre tout-puiſſant & indépendant. Où ſeroit ſa puiſſance & ſon indépendance, ſi le ſuccès de ſes opérations étoit ſubordonné à un choix de moyens ? Les moyens ſont pour des natures défectueuſes : ils aident l'exercice de leurs facultés qui ne ſauroient ſe déployer par elles ſeules, ſans inſtrument : notre ame n'a-t-elle pas beſoin d'un

moyen de penſer? De quoi ſerviroient-ils à un Etre qui n'a point de ces facultés incompletes. Si Dieu agit, il agit par lui-même: ſon activité n'eſt point empruntée: elle opere immédiatement.

Qu'un ouvrier humain ait beſoin d'inſtrumens pour faire les ouvrages de ſon métier: que celui qui fit ces inſtrumens ait eu beſoin d'autres outils pour les façonner: que ceux-ci n'aient pas encore été faits ſans d'autres, & ainſi en remontant juſqu'à des inſtrumens donnés par le hazard, tels que des pierres coupantes ou des dents d'animaux, ou au moins juſqu'à des outils ſi groſſiers que l'homme ait pu les faire de ſes propres mains: que ce ſoit-là l'image fidele de ce qui ſe paſſe dans l'ordre moral, où nous n'operons également que par des moyens; je conçois comment l'homme naturellement enclin à rapporter tout à lui, & incapable de ſe repréſenter les actions d'aucun Etre, que ſous une forme analogue aux ſiennes, s'eſt figuré que Dieu agiſſoit par des moyens, & qu'à raiſon de ſa toute-ſcience, il ne pouvoit que choiſir & employer les plus convenables à ſes deſſeins. J'y vois en même temps la réfutation de cette idée: il me ſuffit qu'une telle façon d'agir reſſemble pour le fonds à celle de l'homme, pour la refuſer à Dieu dans qui je n'admets rien d'humain.

## CHAPITRE LXXVII.

*Concluſion des huit Chapitres précédens.*

### DIEU N'EST POINT UN ETRE SAGE.

Le propre de la ſageſſe eſt de ſe propoſer en tout un but honnête & utile, & de choiſir & employer les moyens les plus ſurs pour y parvenir. Dieu ne ſe propoſe point de but: Dieu n'agit point pour une fin. La théorie des cauſes finales eſt un ſyſtême

d'imagination, qui décele l'ignorance des hommes & leur vanité : leur ignorance à l'égard de tout ce qui est de Dieu, & leur vanité à s'efforcer d'expliquer ce qu'ils ignorent, par analogie à ce qui se passe en eux, tandis qu'il n'est permis d'instituer aucune comparaison entre le Créateur & la créature. L'examen des différentes fins attribuées à Dieu dans la formation de l'univers, & de ce que c'est qu'agir pour une fin, ce qui annonce toujours un desir, un besoin, un manquement quelconque, en fournissent des preuves sensibles à tout homme judicieux. Dieu n'a donc pas cette premiere partie de la sagesse. On vient de voir dans le Chapitre précédent, que la seconde partie de cette même vertu, ne lui convenoit pas davantage. Dieu n'a donc rien de ce qui constitue la sagesse. Dieu n'est pas un Etre sage. Il est infiniment plus que ce titre n'exprime.

## CHAPITRE LXXVIII.

### QUESTION.

*Dieu agit-il?*

Les questions se préparent les unes les autres. Après nous être convaincus que Dieu n'agit point pour une fin, ni par des moyens, parce qu'une Nature complete n'a rien à se proposer, & qu'elle opere immédiatement par elle-même, il ne sera peut-être pas hors de propos de rechercher si Dieu agit, ou si le mot *agir* n'a aucune acception connue qui lui convienne. J'en ai déja touché quelque chose au commencement de cette cinquieme partie. (*) Je n'ajouterai que l'essentiel.

(*) Voyez Chapitre IV. vers la fin, & la Note (*e*).

Toutes les ſignifications du mot *agir*, ſe tirent de ce que nous ſavons de l'action des corps & de celle de l'ame humaine. Ce que nous ſavons de l'une & l'autre action ne pouvant convenir à Dieu, aucunes ſignifications du mot *agir* ne lui ſont applicables. Dieu n'agit point comme la matiere & l'ame humaine ſont dites agir. Ne ſachant rien de l'action de Dieu, en quel ſens lui appliquer cette expreſſion?

Dieu eſt la cauſe premiere, Dieu eſt Créateur, par Dieu tout exiſte. Dieu, en ce ſens-là, eſt le premier & ſeul agent. Mais c'eſt encore s'exprimer très improprement: car nous n'avons point de notion de cauſalité, ni de puiſſance créatrice. Tout ce que nous en ſavons, c'eſt qu'elle eſt quelque choſe par quoi tout eſt. Je ne penſe par que faire exiſter ce qui n'étoit pas, puiſſe s'appeller agir, ou ce mot ne peut plus ſignifier rien d'humain. Il y a de l'abus à donner le même nom aux deux contradictoires, au compréhenſible & à l'incompréhenſible.

## CHAPITRE LXXIX.

### *De la liberté.*

*Les définitions ordinaires de la liberté ne ſont point applicables à Dieu.*

JE n'ai pas deſſein de reprendre une controverſe agitée dès la naiſſance de la philoſophie. Elle étoit difficile alors; combien ne l'eſt-elle pas davantage aujourd'hui qu'elle ſe trouve égarée & comme perdue dans le labyrinthe du ſophiſme? J'adopterai pour un moment les notions les plus ordinaires de la liberté, & je montrerai qu'aucune n'eſt légitimement tranſportée à la Divinité.

La liberté, ſelon pluſieurs, eſt le pouvoir de faire ce que l'on ne fait pas, ou de ne pas faire ce

que l'on fait: ſelon d'autres, c'eſt la faculté de vouloir, ou de ne pas vouloir: quelques-uns la définiſſent auſſi le pouvoir d'agir, ou de faire ce que l'on veut. Bornons-nous à ces trois ſentimens.

D'abord ils poſent tous ſur une baſe commune, la volonté. Le ſecond ſentiment ſemble identifier la volonté & la liberté: le troiſieme ſubordonne la liberté à la volonté: quant au premier, ceux qui ſe ſentent le pouvoir de faire ce qu'ils ne font pas, & de ne pas faire ce qu'ils font, ſuppoſent toujours qu'ils veulent faire ce qu'ils font, & qu'ils ne le font même que parce qu'ils le veulent, c'eſt-à dire en conſéquence de leur volonté. Voilà trois définitions différentes de la liberté, qui s'accordent à lui donner une même origine, le vouloir, ſans quoi elle ne peut être.

Vouloir, dans un Etre qui ſent ou qui penſe, c'eſt préférer entre diverſes manieres d'être celle qu'il juge la meilleure, ſoit qu'il s'agiſſe de ſe fixer entre deux biens en ſe déterminant au plus grand, ou de prendre le moindre de deux maux, ſous quelque aſpect que ce ſoit. La volonté a néceſſairement un objet: l'Etre ne veut point ſans une raiſon de vouloir. L'objet de ſa volonté eſt un état préférable à l'état actuel, & la raiſon de vouloir le motif du mieux. Il ne ſauroit ſe vouloir du mal. Ces premieres vérités nous conduiſent à juger, ſans beaucoup de peine, ſi un Etre fixé par la néceſſité de ſa nature à l'état le meilleur, qui non ſeulement n'en voit point de préférable au ſien, mais qui ſait qu'il n'y en a point & qu'il ne ſauroit y en avoir, peut avoir une volonté, ou non. S'il en avoit une, elle ſeroit ſans objet & ſans motif. S'il pouvoit en avoir une, elle pourroit être ſans objet & ſans motif; cela répugne à ce que l'on connoît de la faculté de vouloir. Celui pour qui il ne peut y avoir qu'une ſeule maniere d'être, celle qu'il a, ne peut choiſir entre pluſieurs, encore moins exécuter un choix impoſſible.

La ſimplicité de cette conſidération annonce favorablement ce qui doit ſuivre. Où il n'y a point de volonté, il n'y a point auſſi de liberté. Dieu n'a pas la premiere, donc il n'a pas l'autre. C'eſt ce que vont appuyer les notions plus préciſes de la liberté.

La liberté eſt le pouvoir de faire ce que l'on ne fait pas, ou de ne pas faire ce que l'on fait. Elle conſiſte donc dans la non-action, & elle ne s'exerce jamais, ſoit que l'on agiſſe, ou que l'on nagiſſe pas. Dans l'action, la liberté eſt le pouvoir de ne pas agir; dans la non-action, c'eſt le pouvoir d'agir. J'ai promis de le ſuppoſer: je le ſuppoſe. Pour faire convenir cette liberté à Dieu, on nous aſſure qu'il a pu ne pas faire le monde qu'il a fait, & qu'il peut faire une infinité de choſes qu'il ne fait pas. Sur quoi cette aſſention eſt-elle fondée? Sur la ſouveraine liberté de Dieu. C'eſt préciſément ce qu'il faut prouver, ſavoir que Dieu a cette liberté d'indifférence qui conſiſte à pouvoir faire ce qu'il ne fait pas, & à pouvoir ne pas faire ce qu'il fait. Dire que Dieu eſt ſouverainement libre parce qu'il a rendu actuel l'univers poſſible, & qu'il a rendu actuel l'univers poſſible, parce qu'il eſt ſouverainement libre; on conçoit qu'une pareille façon de raiſonner ne décide rien. En admettant dans Dieu la liberté d'indifférence, il ſuit que ce qui ne peut être, eſt pourtant. Cette liberté en ſoi indéterminée, ſe trouve déterminée ſans raiſon, ſans motif, ſans volonté.

Toute détermination ſuppoſe une dépendance quelconque de l'objet déterminant. Une telle dépendance ne peut convenir à Dieu, dès lors il ne ſauroit être déterminé à faire ce qu'il a le pouvoir de ne pas faire, ni à ne pas faire ce qu'il a le pouvoir de faire. Dira-t-on que Dieu ſe détermine réellement lui-même, ſans être ſoumis à l'action d'aucun objet ou motif extérieur? Alors Dieu ainſi déterminé à agir par la néceſſité de ſa nature, n'a point de liberté. Mais cette détermination qui part de

l'intérieur de la ſubſtance de Dieu, n'eſt pas, à proprement parler, une contrainte. Je ne le penſe pas. C'eſt encore moins un acte libre, ſur-tout de cette liberté d'indifférence dont nous parlons à préſent. Je ne preſſerai point ici cette grande queſtion: ſavoir, ſi Dieu a pu ne pas créer le monde qu'il a fait. Je me propoſe de l'approfondir dans un autre volume, autant que mes foibles lumieres me le permettront: elle demande de nouvelles recherches & de nouvelles méditations de ma part; & j'avoue que je ne l'ai point encore aſſez méditée pour la traiter dans cet inſtant. Tout ce que je puis dire aujourd'hui, c'eſt qu'une alternative, telle que d'agir & de ne pas agir, de pouvoir faire ce qu'on ne fait pas, & ne pas faire ce qu'on fait, me ſemble inconciliable avec une eſſence toute-parfaite.

La même disjonctive, dans le ſentiment des philoſophes qui définiſſent la liberté, la faculté de vouloir, ou de ne pas vouloir, eſt tout auſſi peu conforme à cette unité & ſimplicité divine qui n'admet ni choix, ni diverſité de partis à prendre. De plus eſt-il poſſible que Dieu ne veuille pas ce qu'il peut? l'état le plus excellent d'un Etre eſt dans l'exercice plein de toutes ſes puiſſances. C'eſt alors ſeulement que ſon exiſtence eſt complete. Dieu peut-il préférer un état d'incomplétion, à une maniere d'être plus étendue? Ou dira-t-on que l'exercice plein de toutes les puiſſances d'un Etre, n'eſt pas pour lui une maniere d'exiſter plus grande, que celle où elles reſtent oiſives? Cet état d'incomplétion ne convient point à la Divinité; que l'on ne ſoutienne donc pas qu'il a la faculté de ſuſpendre les effets de ſa puiſſance, en ne voulant pas faire ce qu'il peut faire.

Dieu fait ce qu'il veut. Faire ce que l'on veut, c'eſt agir librement. La liberté eſt le pouvoir d'exécuter ſes volontés...

La liberté eſt le pouvoir de faire ce que l'on veut. Dieu ne veut rien: je l'ai prouvé dans l'inſtant.

Dieu n'a donc pas le pouvoir de faire ce qu'il veut. Dieu n'est donc pas libre. On convient assez unanimement que la volonté & ses déterminations supposent l'Etre déterminé dans une sorte de dépendance de l'objet déterminant, ainsi que je viens de le dire. Or Dieu n'est soumis en aucune maniere à l'action d'aucun Etre, soit physique, moral ou métaphysique. Sa nature est trop sublime pour être affectée ou atteinte par quoi que ce soit.

Tous les systêmes imaginés pour expliquer la liberté des actions humaines, loin de pouvoir s'accommoder à la Nature Divine pour montrer qu'elle est libre, prouvent invinciblement qu'elle ne l'est pas.

## CHAPITRE LXXX.

### *Dieu n'est ni libre, ni nécessité.*

Il y a un milieu entre la liberté & la nécessité. Quel est-il? Je n'entreprends pas de l'assigner. Je le conçois comme l'affranchissement, ou l'exemption de l'une & de l'autre. C'est une imperfection d'agir nécessairement, de suivre forcément une impulsion étrangere. C'est une imperfection aussi d'agir librement, de vouloir, d'avoir des desirs, de tendre à un but, d'être déterminé à agir par l'amour du bien, ou la crainte du mal. La liberté est subordonnée à la volonté, la volonté à la sensibilité, & cette derniere faculté à l'action que les objets lui impriment. Cette gradation sur laquelle il y a peu de différend, ne conviendra jamais à la Nature Divine. Les systêmes de fatalité & de nécessité, lui sont tout aussi peu applicables. Aucun Etre ne se nécessite soi-même, & Dieu ne peut être nécessité par aucun.

L'exemption de toute liberté & de toute nécessité n'est rien de positif. Je puis bien dire & prouver

que Dieu n'eſt ni un agent libre, ni un agent néceſſaire; mais j'avoue qu'il faudroit connoître la Nature de Dieu pour qualifier ſon action, ſuppoſé qu'il agiſſe. Je n'entends pas ſeulement avec Burnet qu'agir néceſſairement eſt une contradiction dans les termes, car alors ce ne ſeroit pas action, mais paſſion; qu'il n'y a ni acte, ni agent néceſſaire; & que par conſéquent il répugne que Dieu agiſſe néceſſairement. Je n'entends pas non plus avec Collins qu'il n'y a point d'agent libre, puiſque la prétendue liberté eſt exercée par la volonté en conſéquence d'une détermination morale ou phyſique, provenant de l'action des objets qui n'eſt rien moins que libre; de ſorte que, quand la volonté ſe détermine, c'eſt toujours par un motif qui l'entraîne, & qui ne dépend pas plus d'elle, que le cours des événemens qui l'amene, ou ſa conſtitution intrinſeque qui la rend propre à ſuivre de telles impreſſions. Je prends la liberté & la néceſſité dans tous les ſens raiſonnables qu'on peut leur donner, & je n'en trouve aucun que j'oſe appliquer à Dieu

Dieu exiſte par la néceſſité de ſa Nature. Mais nous ne comprenons pas ce que c'eſt qu'exiſter par la néceſſité de ſon être: nous l'oppoſons à notre exiſtence contingente, reſſource qui n'éclaircit rien, qui nous empêche néanmoins de confondre l'être de Dieu avec le nôtre, & c'eſt tout ce que nous pouvons. Dès lors, quand je dirai que Dieu agit, comme il exiſte, par la néceſſité de ſa Nature, on ne m'accuſera pas, il eſt vrai, de le ſoumettre à aucune fatalité, la néceſſité de ſon action n'étant pas plus l'effet d'un deſtin fatal, que la néceſſité de ſon exiſtence. En ſerai-je plus avancé? Aurai-je mieux déterminé le principe de l'action divine. Je ne conçois l'exiſtence néceſſaire que comme l'oppoſé de mon exiſtence contingente, je ne concevrai donc auſſi les qualités de l'action divine, que comme la négation des qualités de celle de la créature libre ou néceſſaire, c'eſt-à-dire comme la négation de la

liberté & de la nécessité. Et si une réflexion ultérieure m'apprend que Dieu n'agit point, de quelles ténébres bien plus épaisses mon esprit ne sera-t-il pas tout-à-coup enveloppé ?

Je ne croirai pourtant pas avoir perdu mon tems & ma peine, pourvu que je fasse bien comprendre aux hommes combien il y a de faux dans leurs spéculations sur la Divinité, ou qu'ils m'en fassent sentir le vrai.

## CHAPITRE LXXXI.

*Réponse à cette question :*

„ *En accordant que ce que nous appellons intelligence*
„ *divine, bonté & sainteté infinies, sagesse souve-*
„ *raine, justice, liberté, action incompréhensibles,*
„ *ne sont réellement dans Dieu, ni intelligence, ni*
„ *bonté, ni sainteté, ni sagesse, ni justice, ni li-*
„ *berté, ni action, dans le sens propre de ces mots ;*
„ *ne pourroit-on pas croire que Dieu a des perfec-*
„ *tions infiniment plus relevées que celles-là, qui sont*
„ *dans lui & à son égard, ce que l'intelligence, la*
„ *bonté, la sainteté, la justice, la liberté sont dans*
„ *nous & pour nous ? Ensorte, par exemple, que*
„ *comme l'intelligence nous sert à connoître quelques*
„ *qualités sensibles des Etres, à comprendre un petit*
„ *nombre de vérités, à raisonner sur ce qui est à*
„ *notre portée ; il y ait de même dans Dieu, une*
„ *perfection que nous ne saurions connoître, d'une*
„ *essence plus parfaite que l'intelligence, en vertu*
„ *de laquelle il connoisse tout ce qui est de son or-*
„ *dre, sans que nous puissions nous faire une idée*
„ *de ce qu'est une telle perfection, ni de ce que*
„ *c'est que connoître par rapport à Dieu, ni de*
„ *l'ordre infini qu'il remplit seul, par son immen-*

„ *sité; & que manquant de terme convenable pour*
„ *l'exprimer, nous nous servions du nom de l'intel-*
„ *ligence qui est son analogue, en ce sens que cette*
„ *perfection inconnue est par rapport à Dieu ce*
„ *que l'intelligence est par rapport à nous: & ain-*
„ *si des autres.*"

Vous me demandez si, en accordant que les attributs divins appellés vulgairement intelligence, bonté, sainteté, justice, liberté, &c. ne sont réellement ni intelligence, ni bonté, ni sainteté, ni justice, ni liberté, dans le sens propre de ces mots, on ne pourroit pas croire cependant que Dieu a des perfections infiniment plus relevées que celles-là, qui sont dans lui & à son égard, ce que l'intelligence, la bonté, la sainteté, la justice & la liberté sont dans nous & pour nous. Ensorte, par exemple, que, comme l'intelligence nous sert à connoître quelques qualités sensibles des Etres, à comprendre un petit nombre de vérités, à raisonner sur ce qui est à notre portée; il y ait de même dans Dieu une perfection d'une essence inconnue, mais bien plus parfaite que l'intelligence proprement dite, en vertu de laquelle il connoisse tout ce qui est de son ordre, sans que nous puissions nous faire une idée de ce qu'est une telle perfection, ni de ce que c'est que connoître par rapport à Dieu, ni de l'ordre infini qu'il remplit seul par son infinité; & que manquant de terme convenable, pour l'exprimer, nous nous servions du nom de l'intelligence qui est son analogue, en ce sens que cette perfection inconnue est par rapport à Dieu ce que l'intelligence est par rapport à nous: & ainsi des autres.

Après y avoir murement réfléchi, je n'oserois instituer une pareille comparaison entre aucune perfection de Dieu & l'intelligence humaine, entre aucune perfection de Dieu & la sagesse humaine, entre aucune perfection de Dieu & la bonté humai-

ne, &c. Quelque ſublime que ſoit l'ordre d'une ſubſtance immatérielle créée, & quelle que ſoit ſon élévation au-deſſus de notre ame, c'eſt toujours une créature, & ſous ce rapport on pourroit établir de l'analogie entre elles, entre leurs facultés reſpectives, & leurs manieres d'exiſter chacune dans ſon ordre. Du reſte quand il y auroit une telle ſorte de correſpondance mutuelle entre les facultés ſpécifiques de chaque ordre des ſubſtances diverſes qui compoſent le monde intellectuel; quand toutes, tant celles qui ſont au-deſſus de l'homme, que les autres qui ſe trouvent placées plus bas, auroient des propriétés analogues aux ſiennes, c'eſt-à-dire qui, ſans leur reſſembler, ſeroient pour elles, ce que les facultés humaines ſont pour lui; quand l'analogie ſe ſoutiendroit dans toute la gradation des Etres créés, elle n'iroit pas plus loin. Dieu eſt au-deſſus de tout, & hors de tout parallele; elle n'auroit point lieu à ſon égard. J'eſtime une très grande témérité, de ſoupçonner qu'il y ait dans Dieu des perfections correſpondantes aux nôtres. Qu'eſt-ce que de l'affirmer?

Non ſeulement il n'y a rien dans Dieu de ce qu'il a mis dans la créature: il ne peut dépouiller ſon esſence, ni en faire part à aucun Etre; mais de plus Dieu eſt tel, qu'il ne ſauroit y avoir rien dans lui de la maniere, ni ſous le même rapport, que les facultés de la créature ſont dans elle: ce qu'on va voir plus au long dans les Chapitres ſuivans.

## CHAPITRE LXXXII.

*Examen d'un nouveau fyftême concernant la nature des Etres fpirituels, en ce qu'il établit de l'analogie entre Dieu & la créature.*

Un partifan zelé de ce fyftême me l'a plufieurs fois objecté, & en a mis divers points en oppofition avec quelques-unes de mes idées. Ainfi je me trouve engagé à l'examiner. Ce que j'en dis néanmoins doit plutôt être regardé comme quelques notes ou remarques détachées, que comme un examen fuivi. J'abrégerai pour éviter les redites. Je fens qu'il me fera difficile de les fupprimer toutes. Peut-être ne feront-elles pas tout-à-fait inutiles: quand il s'agit d'accoutumer les efprits à de nouvelles penfées, il faut les leur préfenter fouvent, pour que les traces s'en gravent mieux dans le cerveau.

Un célebre médecin anglois, comparant le monde intellectuel avec le monde corporel, avoit dit qu'il n'étoit pas impoffible qu'une fubftance immatérielle eût une exiftence, ou maniere d'être, analogue à l'étendue des corps, quoique nous n'en ayions pas d'idée, ni conféquemment de mot propre à l'exprimer (*). Ainfi il n'étoit pas éloigné d'admettre, finon de l'étendue & de la folidité dans la fubftance immatérielle, au moins des modes analogues à l'étendue & à la folidité de la matiere. Un Auteur plus moderne a dit plus décidément que tout Etre réel eft étendu & folide, que l'exiftence réelle & la non-étendue abfolue font des idées con-

(*) *Cosmologia facra*, or a difcourfe of the Univerfe, as it is the Creature and Kingdom of God; Chiefly written to demonftrate the truth and excellency of the Bible, wich contains the Laws of this Kingdom in this lower World. In five Bocks. By Dr. Nehemiah Grew, Fellow of the College of Phyficians, and of the Royal Society. London 1701. Voyez le fecond Livre. Le mot que je traduits par

tradictoires ; qu'un Etre non étendu & purement ſpirituel dans le ſens des Cartéſiens & des Leibnitiens, eſt un Etre purement imaginaire (†). La plume habile du métaphyſicien en a fait un nouveau ſyſtême ſur la nature des Etres ſpirituels. Au reſte l'étendue & la ſolidité que l'on attribue à l'ame humaine, à Dieu même, ne ſont point une étendue & une ſolidité matérielles; mais d'une eſpece différente. De quelle eſpece? On convient qu'elle eſt entiérement inconnue. On la déſigne ſeulement comme l'oppoſé de la non-étendue abſolue. Enfin on aſſure que toute ſubſtance eſt étendue & ſolide à ſa façon, que Dieu eſt étendu & ſolide dans ſa divine maniere d'être; & que quoique l'étendue de la matiere, & celle de Dieu ne ſoient pas d'une même nature, elles ont néanmoins de l'analogie: celle de Dieu eſt l'archétype de l'autre. L'Auteur n'a rien négligé de ce qui pouvoit donner du relief à ſon ſyſtême. Il a approfondi pluſieurs queſtions qui y avoient du rapport. Il eſt entré dans de très ſubtiles méditations. Mais s'il m'eſt permis de dire mon ſentiment avec cette liberté qui ſied toujours à quiconque l'approuve dans les autres, je crois qu'il a adopté un peu légérement certains préjugés philoſophiques dont l'examen l'auroit peut-être fait changer de ſentiment. J'en indiquerai quelques-uns ſur leſquels le nouveau ſyſtême me ſemble appuyé.

Quoi qu'il en ſoit, ſi Dieu eſt réellement étendu & ſolide dans ſa maniere incompréhenſible d'être, à plus forte raiſon ſera-t-il intelligent, ſage, & bon d'une maniere conforme à ſa Nature?

---

*exiſtence*, Mr. le Clerc l'a rendu par celui d'*eſſence*; apparemment qu'il n'entendoit pas bien la penſée de Mr. Grew.

(†) Eſſai d'un nouveau ſyſtême concernant la nature des Etres ſpirituels, fondé en partie ſur les principes du célebre Mr. Locke, &c. T. I. p. 6. T. IV. p. 112. & ailleurs.

*Extrait de l'Essai d'un nouveau systême concernant la nature des Etres spirituels. ( T. I. p. 61. & suiv. Remarques pour servir d'explication au Plan abrégé du nouveau systême).*

„ On peut dire,

„ Qu'il y a une certaine *Analogie* entre la Nature „ de Dieu & celle de l'Home *. Cette proposition „ est fondée sur différens passages de l'Ecriture „ sainte où il est dit que Dieu a formé l'Home à „ son Image, ou à sa Ressemblance **.

„ Sur ce pied-là, la différence qu'il y a entre „ Dieu & l'Home, ne seroit pas proprement une „ différence de Nature; mais une différence selon „ le plus & le moins par rapport aux *premieres & „ secondes qualités*, qui, au moins dans notre façon „ de penser & de concevoir les choses, constituent „ l'Etre Divin & l'Etre Humain. Il est vrai que „ cette différence est, pour-ainsi-dire, du tout au „ tout: elle est immense, inconcevable, inexpri- „ mable. Mais on peut dire, que la baze des pre- „ mieres qualités, qu'on peut attribuer à Dieu, en „ vertu de ce principe d'analogie, est la Simpli- „ cite' † & l'Immutabilite'; au lieu que dans „ l'Homme, c'est un composé passible, corruptible „ & divisible. „ L'Au-

---

* „ *L'Auteur ne dit pas qu'il y a analogie entre la Nature Divine „ & l'Humaine, absolument & à prendre ces termes à rigueur méta- „ physique. Il convient qu'il n'y a point d'analogie entre l'Infini & le „ Fini, entre le Parfait de l'Imparfait; Mais il croit, que l'on peut „ dire sans déroger aux idées que nous devons avoir des Perfections & „ de la Nature de l'Etre suprême, qu'il y en a par rapport à l'Eten- „ due qu'il attribue également à Dieu & à l'Ame humaine, & par rap- „ port aux premieres & secondes qualités, qui résultent de cette Eten- „ due, au moins dans notre maniere d'envisager un sujet environné de „ tant de difficultés, insurmontables à la foiblesse de l'Esprit humain.*"

** „ *Voyez Gen. I.* 26, 27. *Ibid. V.* 1. *Ibid. IX.* 6. *Sap. II.* 23. „ *Eccles. XVII.* 3. 1 *Cor. XI.* 7. *Eph. IV.* 24. *Col. III.* 10." (Note marginale).

† „ *Le terme* simple, *relativement aux Etres qui existent, est sus- „ ceptible de deux sens, l'un est celui de* Descartes & *de* Leibnitz, *qui*

„ L'Auteur voudroit bien ſavoir comment on „ peut concevoir dans un *Point Mathématique*, dans „ un Etre abſolument non étendu, celui que les „ Cieux & les Cieux des Cieux ne peuvent conte- „ nir? Comment on y peut concevoir la Toute- „ Puiſſance Active, l'Omni-préſence, & l'Immen- „ ſité qui ſont des attributs univerſellement recon- „ nus dans la Nature Divine? La contradiction ne „ ſaute-t-elle pas aux yeux? ...

„ L'Auteur a déjà expliqué, dans quel ſens on „ peut prendre le terme *ſimple*, par raport à cette „ partie de l'Home qui doit exiſter éternellement „ après ſa ſéparation par la mort du Corps groſſier.

„ Il eſt certain que nous ne connoiſſons DIEU ┴, „ que par ce que Mr. *Locke* appelle *ſecondes qualités*, „ que nous admirons dans cet Etre adorable; c'eſt- „ à-dire par ſa Puiſſance Active, qui eſt entre au- „ tres la cauſe de la Création de l'Univers, & celle „ du Mouvement que Dieu lui a doné, & qu'il y „ maintient; comme nous ne le connoiſſons, à l'é- „ gard de ſes Attributs moraux, que par ſa Bonté, „ ſa Sageſſe, ſa Juſtice, &c.

„ Or nous écarterions-nous beaucoup du vrai, „ ou au moins du vraiſemblable, ſi dans notre ma- „ niere foible & imparfaite d'enviſager les choſes, „ & conformément aux principes de Mr. *Locke*,

---

„ *expliquent la* Spiritualité *par la* Non-étendue, *en ſuppoſant que dans* „ *ce ſens, les Etres par eux prétendus ſpirituels, ſont tellement ſim-* „ *ples & non étendus, que la Diviſibilité de ces Etres ne peut pas ſeu-* „ *lement être conçue par l'Entendement. Mais il eſt aiſé d'appercevoir* „ *que dans ce ſens, ces Etres ne ſont que ce qu'on apelle le Point Ma-* „ *thématique, des Etres de raiſon. On peut dire hardiment que l'Exi-* „ *ſtence réelle & la Non-Etendue abſolue ſont des idées contradictoires,* „ *& qui ne peuvent pas compatir dans un même ſujet.*

„ *On peut dire, dans un autre ſens, que la ſimplicité eſt l'Attribut* „ *par* excellence *de l'Etre des Etres, qui exiſte par lui-même, & qui* „ *par conſéquent eſt un* Etre non compoſé, immuable, inaltérable, „ incorruptible *&* indiviſible."

┴ „ *On comprendra aiſément qu'il n'eſt pas queſtion ici de ces con-* „ *noiſſances ſurnaturelles de Dieu, que nous acquérons par la Révé-* „ *lation.*"

„ qu'on vient de rapporter, nous difions que cette „ Puiſſance a ſa ſource dans les qualités premieres „ originales & réelles, qui conſtituent l'Eſſence, „ la Subſtance réelle de la Nature Divine, à nous „ entiérement inconnue; & que par conſéquent „ Dieu eſt, non un Etre non étendu & ſpirituel, à „ prendre ces termes dans le ſens de *Deſcartes* & de „ *Leibnitz*; mais un Etre réel, mais ſimple, mais „ immuable, ſolide & étendu, dans ſa maniere in- „ compréhenſible d'être, en toutes ſortes de per- „ fections, infiniment au-deſſus de toutes les ſub- „ ſtances à nous conues ou inconues.

„ C'eſt un ſentiment, que l'Auteur ſoumet avec „ docilité, aux lumieres ſupérieures de ceux qui „ ſont plus capables que lui d'aprofondir un ſujet, „ qui eſt ſi fort au-deſſus de la portée du commun „ des Homes. On comprendra facilement, que dans „ ce que l'on vient d'expoſer dans ce Paragraphe, „ on ne fait que comenter ce texte de Mr. *Newton*: „ *Virtus* (qui n'eſt autre choſe que Puiſſance) *ſine* „ *Subſtantiâ ſubſiſtere non poteſt*.

„ Par tout ce qu'on vient de dire on appercevra „ ſans peine, qu'on ne prend pas ici les termes „ *Solide* *, *Etendu*, dans le même ſens dans lequel „ nous les apliquons à la Matiere, ou au Corps à „ nous conus. L'Auteur eſtime au ſurplus que c'eſt „ un *Axiome*, que tout ce qui eſt réellement éten- „ du ** ne peut pas manquer d'avoir une certaine „ ſolidité.

„ L'Auteur ne ſauroit s'empêcher de citer ici Mr. „ l'Abbé *de Houteville*, vu la conformité du ſenti- „ ment de cet Auteur ſur la Nature de Dieu, avec

---

* „*Dans l'Eſprit de l'Auteur*, Solide, *ou* Réel *ſont ici des termes* „ *ſinonimes, opoſés à la Non-étendue abſolue; mais indéfiniſſables. C'eſt-* „ *à-dire que l'intrinſeque, ou la nature de cette ſolidité, & de cette* „ *réalité, nous eſt entiérement inconnue.*"

** „ *On dit réellement étendu, afin qu'on n'objecte pas l'*Eſpace im- „ menſe, *qui n'eſt pas proprement un Etre réel; mais comme le dit le* „ *Docteur* Clark *une propriété de la Subſtance qui eſt éternelle & im-*

„ celui de Mr. Newton & le ſien; „ *Dieu*, dit ce „ ſavant †, *n'eſt point Corps à la maniere des ſubſtan-* „ *ces étendues, cependant il en a tout le poſitif* ‡, *toute* „ *la Vérité, toute la Perfection, toute la Bonté, & s'il* „ *n'eſt point Corps, c'eſt qu'il ne peut avoir la borne* „ *inſéparable des Corps. Il n'eſt point Eſprit ſeulement,* „ *parce qu'il ſeroit contenu ſous une idée particuliere ex-* „ *cluſive de toute autre; mais il contient éminemment la* „ *perfection de l'intelligence. Il jouit éternellement en* „ *propre de ce qu'il y a de réel dans ce qui peut être; il* „ *eſt tout* § *enfin en retranchant la borne qui reſſerreroit* „ *ſon Etre & le rendroit imparfait.*

„ Qu'il ſoit permis à l'Auteur de faire ici encore „ une Remarque. La même *Analogie*, qui ſe trouve „ entre la Nature de l'Etre Divin, & celle de „ l'Home, ſe rencontre auſſi entre la Nature de „ l'Home, & celle des autres Etres ſenſibles; des „ Végétaux & des Mineraux mêmes, tous doués de „ ce que Mr. *Locke* appelle premieres & ſecondes „ qualités; de ſorte qu'on peut dire que tout eſt „ Analogique dans la Nature de l'Etre en général, „ avec cette différence, que la réalité & la puiſſan- „ ce réſident *originairement & éminemment* en Dieu, „ comme dans la ſource de tout ce qu'on peut apel- „ ler *réalité & puiſſance*; au lieu que les Créatures „ ne participent à l'une & à l'autre, que par *créa-* „ *tion* & par *communication*, & cela dans des degrés „ d'étendue & de force proportionés aux différentes „ fins auxquelles Dieu les a deſtinées reſpective- „ ment, en les plaçant dans cet Univers qu'elles „ compoſent.

„ On ſentira aiſément que cette Remarque répand

---

„ *menſe, ou une ſuite de l'exiſtence de l'Etre infini & éternel, ou com-* „ *me l'Auteur ſupoſe, un Domaine éternel de cet Etre Suprême.*"

† „ *Eſſai philoſophique ſur la Providence p.* 53." Note marginale.

‡ „ Comment pourroit-on accorder ce poſitif avec la Non-étendue „ abſolue, qui dans le fond n'eſt qu'un néant."

§ „ *Mr. de* Houteville *veut dire apparemment, tout ce que les Idées* „ Corps, Eſprit, *peuvent nous repréſenter de plus eſſentiel.*"

,, un nouveau jour fur le fyftême de l'*Auteur*, & ,, qu'elle prouve la fimplicité, & le rapport naturel ,, qu'il y a entre fes différentes parties. Au furplus ,, il y a trois manieres d'envifager ce qu'on appelle ,, *fubftance* en général. 1°. On peut confidérer la ,, fubftance *in abftracto*, come ce que les Philofophes ,, apellent *fubftratum* ou le foutien des différentes ,, idées fimples, que nous y envifageons. 2°. On ,, peut fe la repréfenter par raport à ces idées fim- ,, ples ou à fes qualités, comme le *Contenu* au Con- ,, tenant. On peut dire 3°. felon la définition de ,, Mr. *Locke*, qu'elle eft un Tout, ou une Collec- ,, tion d'un certain nombre d'Idées fimples confidé- ,, rées comme unies dans ce Tout, ou comme fai- ,, fant ce Tout. Mais de quelque maniere qu'on ,, l'envifage, il femble que nous ne faurions lui ,, refufer la *Localité*, la *Solidité* & l'*Etendue*, qui ,, font des notions toutes différentes de celles que ,, *Defcartes* & Mr. *de Leibnitz* ont des fubftances non ,, étendues & purement fpirituelles.

,, Au lieu de diftinguer, come on fait, les Etres ,, en *fpirituels* & *corporels*: ils convient mieux de les ,, diftinguer en *vifibles* & *palpables*, & en *invifibles* & ,, *impalpables* à nos fens groffiers. L'Auteur prou- ,, vera ce principe par plufieurs paffages de l'Ecri- ,, ture fainte *. Sur ce pié-là on peut dire que ce ,, que N. S. apelle *Efprit* (S. Luc. XXIV. 31. & ,, S. Jean IV. 24.), eft à notre égard un Etre invi- ,, fible & impalpable, fans qu'il s'enfuive pour ce- ,, la, que cet Etre foit abfolument non-étendu dans ,, le fens que l'on combat ici."

A confidérer le nouveau fyftême dans fon application feule à l'ame humaine, il offre peut-être des avantages fur ceux de Defcartes & de Leibnitz. En donnant à l'ame une étendue réelle, non pas matérielle,

---

* ,, *Voyés par Exemple Nomb. XXII.* 30, 31. *S. Luc XXIV.* 31." Note marginale.

comme l'étendue des corps groſſiers que nous voyons & touchons, mais d'une eſpece telle que la nature de l'ame le comporte, qui ſoit une maniere d'être analogue à l'étendue du corps qu'elle habite, on ſatisfait aſſez bien à quantité de difficultés, telles que l'union de l'ame au corps, l'action réciproque de l'un ſur l'autre, l'origine des idées dans l'ame, & celle des mouvemens volontaires dans le corps, &c. Au moins l'Auteur croit les prévenir toutes. Quand on le lui accorderoit, ces prétendus avantages ſont balancés par de plus grands inconvéniens : je veux dire ceux qu'il y a à appliquer cette hypotheſe à Dieu. Je vais avoir occaſion de les développer en reprenant les propres paroles de l'Auteur. Il ſera mieux de rapprocher chaque remarque de l'article qu'elle concerne, que de les raſſembler confuſément.

„ On peut dire qu'il y a une certaine Analogie
„ entre la Nature de Dieu & celle de l'Home."

Lorſqu'il s'agit de diſtinguer Dieu de tout le reste, on peut fort bien y réuſſir ſans dire poſitivement ce que Dieu eſt. Si l'on entreprend de prouver qu'il y a de l'analogie entre Dieu & l'homme, eſt-ce aſſez de la déſigner par un terme auſſi vague que celui d'une *certaine analogie*? Que doit-on penſer de cette certaine analogie, quand celui qui en ſoutient la réalité, comme une découverte qui lui appartient, commence par avouer que cette analogie eſt nulle en rigueur métaphyſique? Cette matiere me ſemble aſſez délicate, & aſſez importante, pour être traitée avec toute l'exactitude métaphyſique.

„ L'Auteur ne dit pas qu'il y a analogie entre la
„ Nature Divine & l'Humaine, abſolument & à
„ prendre ces termes à rigueur métaphyſique (*).

---

(*) Comparez ceci avec ce qui a été dit ci-devant p. 223.

„ Il convient qu'il n'y a point d'analogie en-
„ tre l'Infini & le Fini, entre le Parfait de
„ l'Imparfait."

Cet aveu ruine toute cette partie du ſyſtême qui regarde Dieu, & en particulier ce qu'on ajoute.

„ Mais il croit que l'on peut dire, ſans déroger
„ aux idées que nous devons avoir des Perfec-
„ tions & de la Nature de l'Etre ſuprême, qu'il
„ y en a (de l'analogie) par raport à l'éten-
„ due qu'il attribue également à Dieu & à
„ l'Ame humaine, & par raport aux premieres
„ & ſecondes qualités, qui réſultent de cette
„ étendue, au moins dans notre maniere d'en-
„ viſager un ſujet environné de tant de diffi-
„ cultés, inſurmontables à la foibleſſe de l'Eſprit
„ humain."

Il n'y a point d'analogie entre l'infini & le fini, entre le parfait & l'imparfait: Dieu eſt l'infini & le parfait, l'ame humaine eſt le fini & l'imparfait: donc il n'y a point d'analogie entre Dieu & l'ame humaine, ni analogie d'intelligence, ni analogie de bonté, ni analogie de ſageſſe, ni analogie d'étendue. Eſt-on fondé à faire une exception en faveur de cette derniere qualité, celle qui conviendroit le moins à Dieu, ſi elles n'étoient pas toutes des imperfections également incompatibles avec l'Eſſence toute-parfaite? Ce que l'on peut conclure du raiſonnement de l'Auteur, c'eſt qu'il ne parle pas en rigueur métaphyſique, quoique aſſurément la matiere en vaille bien la peine. Ceci annonce ce qui ſera expliqué plus au long dans la ſuite, ſavoir que le nouveau ſyſtême donne trop à certains préjugés philoſophiques, ſur-tout à l'opinion de ceux qui cherchent à ramener l'univers entier, y compris le Créateur, à l'uniformité tant pour les premieres que pour les ſecondes qualités, par rapport à la ſub-

ſtance & à ſes modes. L'uniformité que l'Auteur admet n'eſt qu'analogique, & il ne croit pas qu'elle déroge à la perfection de Dieu. Je me fais un devoir de lui rendre juſtice à cet égard. Au moins elle déroge à l'exactitude métaphyſique. On en convient aſſez ouvertement. Cette exactitude eſt cependant la pierre de touche des diſcuſſions de cette nature. Comment les ſavans accueilleront-ils un ſyſtême qui n'en ſupporte pas l'épreuve, au jugement même de ſon Auteur?

„ Cette propoſition eſt fondée ſur différens paſ-
„ ſages de l'Ecriture ſainte, où il eſt dit que
„ Dieu a formé l'Home à ſon Image, ou à ſa
„ Reſſemblance."

Je répondrai ailleurs à ce paſſage & aux autres que l'on cite dans une note marginale. Il ne s'agit point encore de l'autorité, mais de la raiſon qui eſt avant l'Ecriture ſainte.

„ Sur ce pied-là, la différence qu'il y a entre
„ Dieu & l'Home, ne ſeroit pas à proprement
„ une différence de nature; mais une diffé-
„ rence ſelon le plus & le moins, par raport
„ aux premieres & ſecondes qualités, qui, au
„ moins dans notre façon de penſer & de con-
„ cevoir les choſes, conſtituent l'Etre divin &
„ l'Etre humain."

Comme j'ai ſuffiſamment établi la contradictoire, ſavoir qu'il y a une différence de nature entre le fini & l'infini, & non pas une ſimple différence ſelon le plus & le moins par rapport aux premieres & ſecondes qualités, je ne m'y arrêterai pas ici, pour éviter les répétitions. Dans l'infini tout eſt infini, & aucunes qualités du fini ne ſont ſuſceptibles de l'infinité. Au cas que le Lecteur ne ſe rappelle pas ce que j'ai dit à ce ſujet, je le prie de relire les Chapitres XXVI. & XXVII.

Si l'on se figuroit l'échelle des Etres comme un cône renversé, plaçant le dernier à la pointe, faisant occuper la base par la Nature Divine, remplissant l'entre-deux de toutes les autres substances mitoyennes, & mettant l'homme à quelque hauteur que ce soit, sa place est ici indifférente ; cette image seroit-elle bien propre à nous donner une juste idée de la grandeur de Dieu? Ceux qui n'admettent, entre Dieu & la créature, qu'une différence selon le plus & le moins, ne m'en donnent pas une idée plus sublime. Toutes les portions du cône supposé ne different point en nature, mais seulement du plus au moins, comme on fait différer Dieu des Etres qu'il a créés. Je n'impute rien au nouveau systême: j'expose simplement la maniere dont il m'affecte.

L'Auteur fort de l'autorité de Locke, a beaucoup de confiance dans la maniere commune de penser & de concevoir les choses; ce qui s'entend de la notion ordinaire de la Divinité, la meilleure que l'on puisse s'en former, selon le philosophe anglois, laquelle consiste, comme on l'a vu, à rassembler les idées simples d'existence, d'intelligence, de bonté, de puissance, en un mot des premieres & secondes qualités qui existent d'une maniere finie dans les créatures, & à les appliquer à Dieu dans un dégré infini. Il est vrai que l'on enchérit ici sur le sentiment de Locke : aux qualités applicables à Dieu, selon lui, on ajoute l'étendue qu'il refuse à l'Etre

---

(gg) „ Qu'il soit permis à l'Auteur de citer ici un autre passage de „ Locke (*Entendement Humain*, *Liv. II Chap. XXIII.* § 28). *Ce n'est* „ *pas une chose indigne de notre recherche*, dit-il, *de voir si la* Puis- „ sance active *est l'attribut propre des Esprits*, *& la* Puissance passive „ *celui des Corps ; d'où l'on pourroit conjecturer que les Esprits créés*, „ *étant* actifs & passifs, *ne sont pas totalement séparés de la Matiere.* „ *Car l'Esprit pur*, *c'est-à-dire* DIEU, *étant seulement* actif, *& la pure* „ *Matiere simplement* passive ; *on peut croire*, *que ces autres Etres qui* „ *sont* actifs & passifs, *tout ensemble*, *participent de l'une & de l'autre.*
„ Mr. Locke fait entrevoir, qu'il ne sauroit concevoir ce qu'on „ appelle Esprit créé, comme purement immatériel ; en quoi l'Auteur „ adhere au sentiment de cet illustre & pieux Philosophe. Mais s'il

fuprême. L'on croit en adoptant le principe de Locke, raifonner plus conféquemment qu'il n'a fait (gg). Que cette prétention foit bien ou mal fondée, c'eft ce que je n'examinerai pas. Je me contente d'avoir ruiné le principe. La notion vulgaire de la Divinité & de fes attributs, eft abufive. Tout fyftême appuyé fur ce fondement, doit tomber.

„ Il eft vrai que cette différence eft, pour ainfi
„ dire, du tout au tout: elle eft immenfe, in-
„ concevable, inexprimable."

La différence de Dieu à l'homme doit réellement être immenfe, infinie, fi grande qu'on ne puiffe pas en imaginer une plus grande. Il s'en faut bien qu'elle foit telle dans le nouveau fyftême qui n'admet entre eux qu'une différence felon le plus & le moins, puifqu'on en imagine une plus grande, favoir une différence de nature, ainfi que l'on en convient & que je l'ai expliqué ailleurs. Une différence où celle de nature n'eft pas comprife, eft-elle véritablement du tout au tout?

„ Mais on peut dire que la bafe des premieres
„ qualités, qu'on peut attribuer à Dieu, en
„ vertu de ce principe d'analogie, eft la fimpli-
„ cité & l'immutabilité, au-lieu que dans
„ l'homme, c'eft un compofé paffible, corrup-
„ tible & divifible."

---

„ s'agit de raifonner conféquemment à fon principe, l'Auteur ne fau-
„ roit être entiérement d'accord avec lui, fur ce qu'il rapporte de
„ l'Etre fuprême. DIEU, dit-il, *eft Efprit pur, parce qu'il eft feule-*
„ *ment actif, ou il eft feulement actif, parce qu'il eft efprit pur.* Il
„ paroît à l'Auteur, que, à prendre la chofe à rigueur métaphyfique,
„ cette maniere d'argumenter n'eft pas fans réplique. &c." *Effai d'un Nouveau Syftême &c. T. I. p. 36.*

L'Auteur prouve enfuite contre Locke que Dieu eft, d'une maniere digne de lui, paffif à lui-même, parce qu'il fent qu'il eft & qu'il jouit de fon bonheur infini & de toutes fes perfections divines. En quoi on remarquera l'influence de la notion vulgaire de la Divinité qui en fait un Etre fentant.

Voilà un premier échantillon d'analogie, la ſimplicité & l'immutabilité de Dieu, la compoſition & la corruptibilité de l'homme. On ne devoit pas s'attendre à une pareille ſolution.

„ Le terme, *ſimple*, relativement aux Etres qui „ exiſtent, eſt ſuſceptible de deux ſens, l'un „ eſt celui de Deſcartes & de Leibnitz qui ex„ pliquent la ſpiritualité par la non-étendue, „ en ſuppoſant que dans ce ſens, les Etres par „ eux prétendus ſpirituels, ſont tellement ſim„ ples & non étendus, que la diviſibilité de ces „ Etres ne peut pas ſeulement être conçue par „ l'Entendement. Mais il eſt aiſé d'appercevoir „ que dans ce ſens, ces Etres ne ſont que ce „ qu'on appelle le *Point mathématique*, des „ Etres de raiſon."

On fera ici une queſtion à l'Auteur. L'Eſſence Divine eſt-elle diviſible, ou non? Si elle ne l'eſt pas, il ſe trouve d'accord avec Deſcartes & Leibnitz, il entend le terme ſimplicité au même ſens qu'eux, ſelon ce qu'il en dit. S'il veut que Dieu très ſimple, ſoit pourtant diviſible dans ſa divine maniere d'être; cette aſſertion demande des preuves, & où en prendre? Il vient d'oppoſer lui-même la ſimplicité à la compoſition, à la diviſibilité.

„ On peut dire hardiment que l'Exiſtence réelle „ & la Non-étendue abſolue, ſont des idées „ contradictoires, & qui ne peuvent pas com„ patir dans un même ſujet."

Gardons-nous de l'illuſion des mots. La non-étendue comme telle, n'eſt pas un Etre réel, c'eſt une négation préciſe de l'étendue. Mais un Etre d'une nature différente de celle d'un Etre étendu, eſt-il un Etre chimérique, & tout-à-fait contradictoire? Si l'on repond affirmativement, il n'y a plus qu'une

ſeule & même nature par-tout, ſavoir une nature étendue, par-tout un même fond de ſubſtance. Je ne ſuis pas ſurpris que tous les ſyſtêmes métaphyſiques modernes aient une teinte plus ou moins forte de Spinoſiſme, j'entends d'un Spinoſiſme raffiné. Ils ſe modelent en cela ſur le ſyſtème théologique qui donne à Dieu toutes les vertus de l'homme, & une nature ſpirituelle ſemblable pour le fonds à celle de notre ame.

„ On peut dire, dans un autre ſens, que la ſim-
„ plicité eſt l'attribut par excellence de l'Etre
„ des Etres qui exiſte par lui-même, & qui par
„ conſéquent eſt un Etre non-compoſé, im-
„ muable, inaltérable, incorruptible & indi-
„ viſible."

C'eſt pourtant un Etre étendu, & en voici la preuve, on verra enſuite ce que c'eſt que cette étendue.

„ L'Auteur voudroit bien ſavoir comment on peut
„ concevoir dans un Point Mathématique, dans
„ un Etre abſolument non-étendu, celui que
„ les Cieux & les Cieux des Cieux ne peuvent
„ contenir? Comment on y peut concevoir la
„ Toute-Puiſſance Active, l'Omni-préſence
„ & l'Immenſité qui ſont des attributs univer-
„ ſellement reconnus dans la Nature Divi-
„ ne? La contradiction ne ſaute-t-elle pas
„ aux yeux?"

Autre mauvais principe qui ne mérite aucune confiance: la manie de vouloir tout comprendre. Je ne ſais lequel eſt le plus dangereux, le ſcepticiſme outré, ou la fureur de la toute-ſcience. Pour moi, s'il me falloit abſolument donner dans l'un ou l'autre excès, j'eſtimerois le ſcepticiſme un moindre mal. Ce n'eſt pas ici le lieu d'en expoſer les raiſons.

Quant à préſent je me crois fort éloigné des deux extrêmes, & je travaille à me tenir à une égale diſtance de l'un & de l'autre.

Dans les ſyſtêmes qui ont pour objet un Etre incompréhenſible, je me défie de ce qui eſt ſi facile à comprendre. Loin donc que la facilité prétendue de concevoir la toute-puiſſance, l'omni-préſence & l'immenſité divines dans le nouveau ſyſtème, & la difficulté de les accorder avec l'autre, me faſſent donner la préférence à celui-là; ſur ce préjugé j'en déciderois tout autrement. Car le vrai, dans cette matiere, eſt ſurement ce qu'il y a de plus au-deſſus de notre intellection.

Pour croire que Dieu ſoit un Etre inétendu, qu'eſt-il beſoin de concevoir la toute-puiſſance & l'omni-préſence dans un Etre abſolument inétendu? Ne ſuffit-il pas que l'étendue ſoit une perfection de la créature? S'imagine-t-on bonnement que l'on conçoit mieux la toute-puiſſance & l'omni-préſence dans un Etre étendu? Tout ce que l'on y conçoit, c'eſt une action ſemblable à celle des corps, & une préſence locale. Du reſte on ne conçoit point l'étendue infinie: l'immenſité ne pouvant être dans une étendue bornée, comment ſe repréſenter l'immenſité dans un Etre étendu?

Jamais on n'a donné l'inétendue abſolue pour le poſitif de la Nature Divine, ni d'aucun eſprit. La non-étendue n'eſt point un Etre que l'on puiſſe concevoir comme le ſujet ou ſoutien de quelque mode, ſoit premiere ou ſeconde qualité. Elle n'eſt pas même une qualité, c'eſt un négation préciſe de l'étendue, un néant d'étendue, dans lequel il n'y a rien à concevoir, puiſqu'il n'eſt abſolument rien. L'Auteur ſe ſouvient d'avoir répété pluſieurs fois que dire Dieu inétendu, c'eſt dire ce qu'il n'eſt pas, & non ce qu'il eſt. Tous les bons philoſophes l'ont remarqué avant lui, & n'ont jamais penſé que la non-étendue fût la baſe de la toute-puiſſance & de l'immenſité.

La méprise n'étoit pas difficile à éviter. On auroit du sentir la différence qu'il y a entre nier que la Substance de Dieu, ou le sujet d'inhérence de ses perfections, soit un Etre étendu, ou assurer que ce sujet d'inhérence est la non-étendue. Si quelqu'un le disoit, il ne mériteroit pas même d'être écouté. On pouvoit donc se dispenser de faire voir que la non-étendue absolue, en quelque sens qu'on la prenne, est égale au néant; que la non-étendne absolue ne peut être le *substratum*, ou la base, de l'immutabilité de Dieu, de son immensité, de son omniprésence, de sa toute-puissance active, de sa sainteté, de sa justice, de sa sagesse, de sa bonté; qu'elle n'est, ni une propriété collatérale de ses perfections, & encore moins une propriété identifiée avec elles. On en convient sans peine. Il ne s'ensuit pas pour cela, que l'étendue doive être attribuée à la Nature Divine, soit comme le soutien, ou *substratum*, des perfections divines qu'on ne peut pas dire étendues, ou comme collatérale à ces perfections, ou comme identifiée avec elles, ou en toute autre maniere.

„ La contradiction ne saute-t-elle pas aux yeux?."

Oui, elle est très sensible, quand on soutient en même temps qu'il n'y a point d'analogie entre le fini & l'infini, & qu'il y a une analogie entre eux par rapport à l'étendue.

„ Il est certain que nous ne connoissons Dieu,
„ que parce que Mr. *Locke* appelle *secondes qua-*
„ *lités*, que nous admirons dans cet Etre ado-
„ rable; c'est-à-dire par sa Puissance Active,
„ qui est entre autres la Cause de la Création
„ de l'Univers, & celle du Mouvement que
„ Dieu lui a doné & qu'il y maintient; comme
„ nous ne le connoissons, à l'égard de ses Attri-
„ buts moraux, que par sa Bonté, sa Sagesse,
„ sa Justice, &c."

Locke a ſacrifié au préjugé en adoptant la notion vulgaire de la Divinité. L'Auteur du nouveau ſyſtême y ſacrifie de même ſur la foi de Locke. Mais il pouſſe les principes de ſon maître, juſqu'au point qui en doit montrer le défaut. Il a dit : Si Dieu eſt infiniment bon, juſte, puiſſant & ſage, pourquoi ne ſeroit-il pas infiniment étendu? Les idées d'étendue & de ſolidité, comme celles d'intelligence & de ſageſſe, ſont priſes de la contemplation des créatures, & s'il ſuffit d'élever les unes à l'infinité pour les faire convenir à Dieu, j'y puis bien élever auſſi les autres, & dès lors elles ne dérogeront plus à la perfection divine. Le métaphyſicien anglois, s'il eût prévu les conſéquences qui ſemblent couler aſſez naturellement de ſes principes, ou s'il eut cru qu'elles en puſſent être légitimement déduites, eût dit peut-être : Ce que j'avance de la bonté, de l'intelligence, & des autres perfections, dont on compoſe ordinairement l'idée complexe de l'Etre ſuprême, pourroit ſe dire de l'étendue, de la ſolidite, & encore de la matérialité, & je ne vois pas moyen d'accorder ces qualités avec l'Eſſence Divine : revenons donc ſur le principe, examinons-le de plus près.

C'eſt ce que j'ai fait, & j'en ai reconnu la foibleſſe.

„ Or nous écarterions-nous beaucoup du vrai, ou
„ au moins du vraiſemblable, ſi dans notre ma-
„ niere foible & imparfaite d'enviſager les cho-
„ ſes, & conformément aux principes de Mr.
„ *Locke*, qu'on vient de rapporter, nous di-
„ ſions que cette Puiſſance a ſa ſource dans les
„ qualités premieres originales & réelles, qui
„ conſtituent l'Eſſence, la Subſtance réelle de
„ la Nature Divine à nous entiérement incon-
„ nue; & que par conſéquent Dieu eſt, non
„ un Etre non-étendu & ſpirituel, à prendre
„ ces termes dans le ſens de Deſcartes & de

„ Leibnitz; mais un Etre réel, mais ſimple,
„ mais immuable, ſolide & étendu, dans ſa
„ maniere incompréhenſible d'être, en toutes
„ ſortes de perfections, infiniment au-deſſus
„ de toutes les ſubſtances à nous conues ou
„ inconues."

Il eſt difficile de débrouiller ce cahos: je m'attache à un ſeul point. On reconnoît l'incompréhenſibilité de Dieu, dans ſa divine maniere d'être. On ne lui attribue donc l'étendue que dans un ſens incompréhenſible, & qu'eſt-ce que cela? Eſt-ce à tort que les Commiſſaires nommés par la Société de Londres, pour examiner le nouveau ſyſtême, ont dit qu'il ne conſiſtoit que dans des généralités qui n'établiſſoient aucune maniere particuliere déterminée de concevoir les choſes en queſtion (*). Je mets l'étendue de Dieu à la tête de ces choſes. L'Auteur va en convenir bientôt d'une maniere encore plus expreſſe, & achever de ruiner ſon hypotheſe. Ce n'étoit pas la peine de faire une ſi grande dépenſe d'eſprit, pour feindre une étendue qui n'eſt pas étendue. Or telle eſt ſans contredit celle qu'il donne à Dieu, puiſqu'elle eſt infiniment au-deſſus de celle que nous connoiſſons, & de tout autre que nous pourrions ne pas connoître. Il n'y a point d'étendue infiniment au-deſſus de l'étendue.

„ C'eſt un ſentiment que l'Auteur ſoumet avec
„ docilité, aux lumieres ſupérieures de ceux
„ qui ſont plus capables que lui d'approfondir
„ un ſujet qui eſt ſi fort au-deſſus de la portée
„ du comun des Homes."

---

(*) *Quæ hic apparent, generalia ſunt, quæ modum ſpecialem & determinatum nullum produnt, adeò que nec illum ab Autore propoſitum,* &c. *Ibid. T. I. P. II. p.* 17.

La modeſtie ſied bien au ſavoir. On trouvera peu de philoſophes, parmi ceux qui ont propoſé des ſentimens particuliers, qui ne l'aient fait avec cette défiance convenable à quiconque connoît la foibleſſe de l'eſprit humain. Combien en nommera-t-on auſſi qui, par quelque erreur, n'aient payé le tribut à l'humanité? L'Auteur du nouveau ſyſtême n'a pas été heureux dans la pourſuite de l'objet qu'il avoit en vue. Ses veilles n'en ſont pas moins précieuſes. En s'attachant à la ſolution d'un problême imaginaire qu'il s'étoit propoſé, il a fait des recherches importantes dans la métaphyſique. Tout ce qu'il dit au ſujet de l'ame & de ſes opérations, mérite la plus grande attention de la part des ſavans; & quant à l'étendue qu'il n'a pu accommoder à la Nature Divine, il l'a eſſayé avec une force propre à montrer que ce qu'il n'a pas fait, d'autres le tenteroient en vain. Il a ruiné l'eſpece d'antropomorphiſme la plus délicate, en la pouſſant juſqu'à l'écueil où elle devoit néceſſairement échouer.

„ On comprendra facilement, que dans ce que „ l'on vient d'expoſer dans ce Paragraphe, on „ ne fait que comenter ce texte de Mr. „ Newton: *Virtus* (qui n'eſt autre choſe que „ Puiſſance) *ſine Subſtantia ſubſiſtere non poteſt.*"

Voici le texte de Newton tel que l'Auteur le rapporte & le traduit enſuite (*).

*Omni-præſens eſt* DEUS *non per Virtutem ſolam, ſed etiam per Subſtantiam, nam Virtus ſine Subſtantia ſubſiſtere non poteſt... Deitas eſt dominatio Dei, non in corpus proprium, ſed in ſervos.... In ipſo continentur & moventur omnia, ſed abſque mutua paſſione.* DEUS *nihil patitur ex corporum motibus; illa nunquam ſentiunt re-*

(*) Même Eſſai T. I. P. I. p. 25--28.

*resistentiam ex omni-Præsentia Divina.... Deus totus est sui similis; totus Oculus, totus Auris; totus Cerebrum; totus Brachium; totus vis sentiendi, intelligendi & agendi; sed more minime humano, minime corporeo, more nobis prorsus incognito.... Non est Æternitas vel Infinitas; sed æternus & infinitus: Non est duratio vel spatium; sed durat & adest, durat semper, adest ubique, & existendo semper & ubique, durationem & spatium, æternitatem & infinitatem constituit.... Ideam habemus attributorum ejus; sed quæ sit rei alicujus substantia minime cognoscimus. Intimas corporum substantias nullo sensu, nulla actione reflexa cognoscimus, multò minus ideam habemus substantiæ* Dei.

„ Dieu, est non seulement présent par-tout, en „ vertu de sa Puissance, mais encore par sa Sub- „ stance, car la Puissance ne peut exister sans une „ Substance réelle.... La *Divinité* dénote l'Empire „ de Dieu, non pas sur sa propre Substance, mais „ sur les Créatures qui lui sont sujettes... En lui est „ contenu & mu tout ce qui existe; mais sans pas- „ sion réciproque: Dieu n'est point affecté par les „ mouvemens des corps, & ils ne sentent aucune „ résistance de l'Omni-présence de cet Etre suprê- „ me... Dieu est tout semblable à lui-même: Il est „ tout œil, tout oreille, tout bras, tout cerveau „ & puissance sensitive, intelligente & active; mais „ d'une maniere nullement humaine, nullement „ corporelle (*c'est-à-dire qu'il n'y a rien dans la Sub-* „ *stance Divine qui soit composé, passible, corruptible,* „ *ou divisible*,) d'une maniere qui nous est absolu- „ ment inconnue.... Il n'est ni l'Eternité, ni l'In- „ finité; mais il est éternel & infini: Il n'est ni la „ durée ni l'espace; mais il dure & est présent; il „ dure toujours, il est présent par-tout: son Existen- „ ce éternelle, & son Omni-présence constituent „ la durée & l'espace, l'éternité & l'infinité... Nous „ avons des idées de ses divins attributs, mais la „ Substance qui en est le sujet d'inhérence, nous „ est entiérement inconue. On peut dire en géné-

„ ral que nous ne connoiſſons la nature des ſubſtan-
„ ces corporelles en aucune maniere, ni par nos
„ ſens, ni par aucun acte réfléchi de notre enten-
„ dement. encore moins avons-nous aucune idée
„ de la Subſtance de l'Etre Suprême."

Tout ce texte de Newton auquel l'Auteur du nouveau ſyſtême proteſte de ſouſcrire avec *beaucoup d'édification*, peut ſervir de pendant à cet autre de Mr. le Clerc rapporté ci-devant, ſavoir que Dieu n'eſt rien formellement de ce que nous voyons & connoiſſons; mais qu'il eſt tout d'une maniere infiniment plus excellente que tout ce que nous connoiſſons; & comme dit Denys l'Aréopagite, il eſt tous les Etres & pas un des Etres. De même, ſelon Newton, Dieu eſt tout œil, tout oreille, tout bras, tout pied, tout cerveau, &c. mais d'une maniere nullement humaine, nullement corporelle, comme s'il pouvoit y avoir un œil, un bras, une oreille, un pied incorporels, ou que la forme ſeule de l'œil, de l'oreille & du bras humains ne fût pas convenable à Dieu, puiſqu'il eſt tout cela ſous une autre forme. Peut-être veut-on dire encore qu'il eſt œil, oreille, bras & cerveau ſous une forme différente de l'œil, de l'oreille, du bras & du cerveau, ou même ſous une forme qui n'eſt pas forme? Le même philoſophe jugeoit encore que Dieu avoit beſoin d'un organe pour ſentir les choſes, & d'un moyen pour les connoître: c'eſt pour cela ſans doute qu'il le faiſoit tout œil pour voir, tout oreille pour entendre, tout bras pour déployer ſa puiſſance, tout cerveau pour exercer ſon intelligence, comme le Clerc prétendoit que Dieu voyoit tout & entendoit tout, ſans avoir ni œil, ni oreille. Ces idées, qui n'ont pas beſoin d'une réfutation plus ſérieuſe, n'annoncent guere le profond Auteur des *Principes Mathématiques*; mais Newton a commenté l'Apoca-

(*) Voyez ci-devant p. 47.

lypſe. Que d'abſurdités s'accréditent à la faveur d'un grand nom!

„ Par tout ce qu'on vient de dire on appercevra
„ ſans peine qu'on ne prend pas ici les termes
„ *ſolide*, *étendu*, dans le même ſens dans lequel
„ nous les appliquons à la matiere, ou aux
„ Corps à nous conus.

On ſoutient donc que la maniere dont Dieu eſt étendu, n'eſt pas la même dont nous concevons la matiere étendue; ainſi quelques autres ont dit que la maniere d'entendre de Dieu n'étoit pas la même que la nôtre (*). La prétention de ceux-ci prouve que Dieu n'entend pas (†). En changeant les termes, il en réſultera que, puiſque Dieu n'eſt point étendu à la maniere des corps, il ne l'eſt point du tout.

„ ... *Solide* ou *réel* ſont ici des termes ſinonimes,
„ opoſés à la Non-Etendue abſolue, mais indé-
„ finiſſables. C'eſt-à-dire que l'intrinſeque,
„ ou la nature de cette ſolidité, & de cette
„ réalité nous eſt entiérement inconue."

Ces termes ſont donc vuides de ſens, ne pouvant être des ſignes de choſes inconnues & incompréhenſibles. La métaphyſique ſera t-elle toujours un pays rempli de chimeres? N'y va-t-on détruire les anciennes, que pour la peupler de nouvelles?

„ Dieu, dit Mr. l'Abbé de Houteville, n'eſt point
„ Corps à la maniere des ſubſtances étendues,
„ cependant il en a tout le poſitif, toute la
„ vérité, toute la perfection, toute la bonté,
„ & s'il n'eſt point corps, c'eſt qu'il ne peut

(†) Chap. LIII.-LXIV.

„ avoir la borne inſéparable des corps. Il n'eſt
„ point Eſprit ſeulement, parce qu'il ſeroit
„ contenu ſous uue idée particuliere excluſive
„ de tout autre ; il contient éminemment la
„ perfection de l'intelligence. Il jouit éternel-
„ lement en propre de ce qu'il y a de réel dans
„ ce qui peut être; il eſt tout enfin en retran-
„ chant la borne qui reſſerreroit ſon Etre & le
„ rendroit imparfait."

Je renvoie le Lecteur au Chapitre LXIII. Du reſte on groſſira le nombre des autorités, tant que l'on voudra. Elles ſont toutes réfutées dans une.

„ Qu'il ſoit permis à l'Auteur de faire ici une
„ Remarque. La même Analogie qui ſe trouve
„ entre la Nature de l'Etre Divin, & celle de
„ l'Home, ſe rencontre auſſi entre la Nature
„ de l'Home, & celle des autres Etres ſenſi-
„ bles; des végétaux & des mineraux mêmes,
„ tous doués de ce que Mr. *Locke* appelle pre-
„ mieres & ſecondes qualités, de ſorte qu'on
„ peut dire que tout eſt Analogique dans la Na-
„ ture de l'Etre en général, avec cette diffé-
„ rence que la réalité & la puiſſance réſident
„ *originairement* & *éminemment* en Dieu, comme
„ dans la ſource de tout ce qu'on peut appeller
„ *réalité* & *puiſſance*; au-lieu que les créatures
„ ne participent à l'une & à l'autre, que par
„ création, par communication, & cela dans des
„ degrés d'étendue & de force proportionnés
„ aux différentes fins auxquelles DIEU les a
„ deſtinées, en les plaçant dans cet univers
„ qu'elles compoſent."

Voilà la gloſe de la gloſe. Dieu n'eſt pas corps à la maniere des corps, il n'eſt pas étendu à la maniere de ce que nous appellons du nom d'étendue; mais il a tout le poſitif du corps, toute la

réalité de l'étendue: comme si le positif du corps pouvoit être sans la maniere dont le corps est corps, sans ce qui constitue le corps; ou l'étendue sans la maniere dont elle est l'étendue, sans ce qui fait qu'elle est ce qu'elle est. Delà résulte une analogie non seulement entre la Nature de Dieu & celle de l'homme, mais aussi entre celle-ci & celle de tous les Etres sensibles, les végétaux & les minéraux mêmes. Ainsi toutes les Natures sont analogues depuis la divine, jusqu'à celle du moindre atôme Toutes les secondes & premieres qualités sont originairement & éminemment dans Dieu: il en faut dire autant de toutes les substances représentées par les premieres & secondes qualités; Dieu les possède donc toutes originairement & éminemment: il en possede tout le positif & toute la réalité. Elles sont émanées de lui: elles sont des fragmens ou des écoulemens de sa Nature, ainsi que les facultés qu'il leur a communiquées à différentes doses, selon leur destination. Plus de création. Par le développement successif de l'Essence Divine, les Etres qui étoient primitivement dans Dieu, sans aucune forme, d'une maniere invisible & parfaite, en sont sortis, ont revêtu différentes formes, ont emporté en sortant des portions plus ou moins grandes de la réalité & de la puissance de Dieu, sont devenus visibles, bornés & imparfaits: ce qui n'empêche pourtant pas sans-doute, que Dieu ne soit encore tout ce qu'il a été, & n'ait tout ce qu'il a éternellement eu.

Je suis les principes de l'Auteur, comme il a suivi ceux de Locke & de Newton. On voit à quelle cosmogonie ils me conduisent.

„ On sentira aisément que cette remarque répand
„ un nouveau jour sur le nouveau systême, &
„ qu'elle prouve la simplicité & le rapport na-
„ turel de ses différentes parties."

Ce nouveau jour ne feroit-il point une fauffe lumiere? Cette fimplicité & ce rapport ne feroient-ils point des fictions?

„ Au furplus il y a trois manieres d'envifager ce „ qu'on appelle fubftance en général. 1°. On „ peut confidérer la fubftance *in abftracto*, com- „ me ce que les Philofophes appellent *fubftra-* „ *tum*, ou le foutien, des différentes idées fimples „ que nous y envifageons. 2°. On peut fe la re- „ préfenter par rapport à ces idées fimples, ou à „ fes qualités, comme le *Contenu* au Contenant. „ On peut dire 3°. felon la définition de Mr. „ Locke, qu'elle eft un Tout, ou une Collection „ d'un certain nombre d'Idées fimples confidé- „ rées comme unies dans ce Tout, ou comme „ faifant ce Tout. Mais de quelque maniere „ qu'on l'envifage, il femble que nous ne fau- „ rions lui refufer la *Localité*, la *Solidité* & *l'E-* „ *tendue*, qui font des notions toutes différen- „ tes de celles que Defcartes & Mr. de Leib- „ nitz ont des fubftances non-étendues & pure- „ ment fpirituelles."

On regarde l'étendue en général, la folidité en général, la localité en général, comme des élémens de l'Etre en général: autant d'abftractions pures. On ne veut rien admettre pour réel que ce qui a la localité, la folidité & l'étendue. Quelle localité entend-on? quelle folidité, quelle étendue? Ce ne font pas celles de la matiere. Dieu n'eft point préfent, folide, & étendu à la maniere des corps. Mais les mots *localité*, *folidité*, *étendue*, n'expriment que ces propriétés des corps: nous n'avons point d'idées qui puiffent les dénaturer & leur faire changer de fignification. Si nous leur ôtons par abftraction tout le fens qu'ils ont, que leur refte-t-il de réel? Ce ne font plus qu'un vain fon qui frappe l'oreille, fans rien préfenter à l'efprit.

Une ſubſtance différente de la ſubſtance étendue ſolide & préſente dans le lieu, peut fort bien avoir autant de réalité que la matiere: on n'y voit point de contradiction. L'étendue qui n'a rien de l'étendue, répugne.

„ Au lieu de diſtinguer, comme on fait, les Etres
„ en *ſpirituels & corporels;* il convient mieux
„ de les diſtinguer en *viſibles* & *palpables*, & en
„ *inviſibles* & *impalpables* à nos ſens groſſiers."

Les matérialiſtes admettront ſans peine cette derniere concluſion. Dieu n'eſt point abſolument incorporel: il eſt inviſible & impalpable à nos ſens groſſiers, mais il eſt pourtant corporel dans ſa divine maniere d'être. Les Etres ſpirituels, au ſens de Deſcartes & de Leibnitz, ſont des Etres purement imaginaires. Il n'y a que des corps, les uns viſibles & palpables, les autres inviſibles & impalpables à nos ſens groſſiers, mais viſibles & palpables ſans-doute à des ſens plus ſubtils dans un degré proportionné. De la matiere brute juſqu'à l'homme, il y a une gradation de corporéité qui va toujours en croiſſant de fineſſe. Il y en a une de l'ame humaine juſqu'à Dieu qui eſt le corps le plus délié, même d'une ſubtilité infinie, comme celui dans qui réſide originairement & éminemment toute puiſſance & toute réalité, comme la ſource en un mot de toute corporéité & de toute ſubtilité. Dieu eſt donc corps ſolide & étendu, non comme les corps groſſiers, mais infiniment plus ſubtil que tous les autres; & voilà l'analogie univerſelle de tous les Etres, tous matériels, avec la ſeule différence en plus & en moins, qu'y apportent les divers degrés de ſubtilité.

Parvenus à ce terme, tournons la tête, regardons derriere nous pour conſidérer le chemin qui nous y a conduit.

1. *Il y a une certaine analogie entre la Nature de Dieu & celle de l'Home. Il n'y a point d'analogie entre*

*la Nature Divine & l'Humaine, absolument & à prendre ces termes à rigueur métaphysique.* C'est le premier pas.

2. *La différence qu'il y a entre Dieu & l'Home n'est point proprement une différence de Nature, mais une différence selon le plus & le moins. Cependant elle est pour-ainsi-dire du tout au tout*, à la différence de nature près.

3. *La base des premieres qualités qu'on peut attribuer à Dieu, en vertu de ce principe d'analogie, est la simplicité & l'immutabilité; au-lieu que dans l'Home, c'est un composé passible, corruptible & divisible.* Quelle analogie que celle qui résulte de deux principes contraires!

4. *L'omni-présence & l'immensité ne se conçoivent que dans un Etre étendu*; sur-tout dans un Etre étendu d'une maniere inconnue, indéfinissable, inconcevable, car l'inconnu & l'inconcevable répandent beaucoup de jour sur les matieres hors de notre portée.

5. *Dieu n'est point corps à la maniere des substances étendues: c'est néanmoins une substance étendue, mais autrement étendue que tout ce qui est étendu.* Car il y a d'autre sorte d'étendue, que ce que nous nommons ainsi, une sorte dont nous n'avons point d'idée, quoique ce mot n'exprime que notre idée de l'étendue.

6. Une excellente preuve d'analogie entre la nature de Dieu & celle de l'homme, c'est que *Dieu est tout œil, tout bras, tout oreille, tout cerveau, non pas d'une maniere corporelle, mais d'une maniere qui nous est inconnue*, Newton l'a dit; au-lieu que nous avons, nous, avec un cerveau humain, des yeux, des bras, & des oreilles de chair & d'os.

7. Enfin, comme tous les Etres que nous concevons sont solides & étendus, il faut bien aussi que les Etres inconcevables soient solides & étendus: de sorte qu'il y a une analogie d'étendue entre tous, depuis & compris Dieu jusqu'au dernier terme de la matiere.

8. Point d'Etre ſpirituel & abſolument in-étendu.

„ L'Auteur prouvera ce principe par pluſieurs „ paſſages de l'Ecriture ſainte. Sur ce pié-là on „ peut dire que ce que N. S. appelle Eſprit „ (S. Luc XXIV. 31. & S. Jean IV. 24), eſt à „ notre égard un Etre inviſible & impalpable, „ ſans qu'il s'enſuive pour cela, que cet Etre „ ſoit abſolument non-étendu dans le ſens que „ l'on combat ici."

Je m'expliquerai bientôt ſur l'autorité que certains paſſages de l'Ecriture ſainte peuvent avoir dans les matieres de la Théologie naturelle. En attendant le Lecteur comptera, s'il en a la patience, les contradictions dont fourmille tout ſyſtême qui tend à rapprocher le fini de l'infini : elles ſe comptent par les points d'analogie que l'on aſſigne.

## CHAPITRE LXXXIII.

*Suite de l'examen du nouveau Syſtême concernant la Nature des Etres ſpirituels.*

IL n'eſt pas néceſſaire que l'Etre ſupérieur qui a fait homme intelligent, ſoit intelligent lui-même. Il n'eſt pas plus néceſſaire que le Créateur de l'étendue, ſoit lui-même étendu. L'intelligence de l'ame humaine ne pourroit prouver celle de Dieu, qu'autant que la Nature Divine & l'humaine auroient la même maniere d'intelligence, laquelle auroit été communiquée de l'une à l'autre. Le premier point eſt faux de l'aveu même des défenſeurs de l'intelligence de Dieu, qui conviennent que ſa maniere de concevoir & de connoître n'eſt pas la même que la nôtre. Le ſecond l'eſt auſſi ſelon eux, puiſqu'ils admettent la création qu'on ne peut

confondre avec la communication ou l'émanation (*). La raison de parité fait dire que l'étendue corporelle ne prouvera jamais celle de, Dieu qu'autant qu'on le supposera étendu à la maniere des corps, comme la source d'où l'étendue corporelle est émanée. Par la premiere supposition, Dieu est semblable au corps le plus grossier: par la seconde, la matiere la plus vile est une portion détachée de la Substance Divine. On ne fera disparoître ce qu'une telle conséquence a de dur, qu'en affoiblissant d'autant l'argument de l'effet à la cause, du produit au principe producteur: argument sur lequel on fait tant de fonds. On subtilisera beaucoup sur la maniere dont la matiere est contenue dans Dieu, afin d'éviter de dire qu'elle en fait partie, on dépouillera la matiere de toute réalité, on substituera des mots aux idées: tout ce travail sera une démonstration sensible que ni la matiere, ni son étendue, ni toute autre créature n'est dans Dieu, puisqu'il faut les réduire à rien, avant d'imaginer qu'elles puissent y être.

*Extrait d'une Lettre de l'Auteur du Nouveau Systême concernant la Nature des Etres spirituels, à Mr. l'Abbé F.*** à M.*

„ Il est indubitable, *nous dit le P. Mallebranche*, ** qu'il n'y avoit que Dieu seul avant que
„ le monde fût créé, & qu'il n'a pu le produire
„ sans connoissance & sans idée; que par consé-
„ quent ces idées que Dieu en a eues ne sont point
„ différentes de lui-même, & qu'ainsi toutes les
„ créatures, même les plus matérielles & les plus
„ terrestres, sont en Dieu, quoique d'une maniere
„ spirituelle, & que nous ne pouvons comprendre.

(*) Ci-devant Chap. LXIII.

** „ *Recherche de la Vérité. T. II. L. III. Seconde Partie Chap. V.* „ *vers la fin.*" N. M.

„ *Dieu voit donc au dedans de lui-même tous les Etres,*
„ *en considérant ses propres perfections qui les lui repré-*
„ *sentent.* Ce Philosophe pour donner du poids à
„ ce sentiment, cite un passage du Docteur Angéli-
„ que que vous me permettrez, Monsieur, de rap-
„ porter ici. *Cum Essentia Dei habeat in se, quidquid*
„ *perfectionis habet Essentia cujusque rei alterius, &*
„ *adhuc amplius, Deus in se ipso potest omnia propria*
„ *cognitione cognoscere. Propria enim Natura cujusque*
„ *consistit secundum quod per aliquem modum Naturam*
„ *Dei participat.*

„ Il faut se ressouvenir, *dit ce R. P. dans un autre*
„ *endroit* †, qu'il est absolument nécessaire que
„ Dieu ait en lui-même, les idées de tous les
„ Etres qu'il a créés, puisqu'autrement il n'auroit
„ pu les produire, & qu'ainsi il voit tous les Etres
„ en considérant les Perfections qu'il renferme,
„ auxquelles ils ont rapport.

„ Les Etres qui existent, & en particulier les
„ Etres doués d'intelligence, participent donc de la
„ Nature Divine: S. Paul l'a déjà dit de son tems ‡:
„ *Il n'y a point de perfection,* dit le P. Mallebran-
„ che, *dans ces Etres qui ne soit en Dieu. Cet Etre*
„ *suprême, considérant ses propres perfections, contem-*
„ *ple celles qu'il a donné aux Créatures.* Dieu a créé
„ les Etres intelligens à son image, ou selon l'idée
„ qu'il s'en étoit formé: En faut-il davantage pour
„ conclure que Dieu étoit lui-même l'archetype de
„ cette idée? Il est certain au moins que Dieu ne
„ pouvoit avoir pris que de lui-même l'idée de la
„ puissance de sentir, de penser, & d'agir, qu'il a
„ communiquée à ces Etres doués d'intelligence:
„ Pourquoi ne voudroit-on donc pas que Dieu eût
„ pris de même l'idée de leur existence réelle, de
„ la sienne propre? Cette existence ne peut suppo-

---

† „ *Au commencement du Chap. VI.*" Note Marginale.
‡ „ *Voyez Actes XVIII. 28, 29.*" Note Marginale.

„ ser la non-étendue absolue, qui n'est qu'un néant; „ elle suppose donc l'étendue réelle, puisqu'il n'y „ a point de milieu entre l'une & l'autre. Et j'ai „ déjà fait voir que l'étendue est une perfection en „ elle-même. Elle est donc un Attribut de l'Etre „ suprême, qui est la source de toute perfection. „ Dieu est donc un Etre réellement étendu.

„ Si l'on m'objectoit que c'est tomber dans l'An- „ tropomorphisme, & faire pis encore, que d'at- „ tribuer à Dieu l'étendue, propriété de la matiere „ le plus vil des Etres, & de nous représenter cet „ Etre suprême, comme nous sentons que nous „ sommes faits nous-mêmes, qui ne saurions rien „ faire sans idées, ni avoir des idées sans Archety- „ pes. Je répondrois que Dieu, Etre étendu, „ source de l'étendue la plus parfaite, ayant l'idée „ de l'étendue dont l'Archetype est la sienne même, „ & voulant la donner à la matiere ou au corps pos- „ sible; on peut dire qu'il l'assortit à la fin pour la- „ laquelle il a voulu les créer. Dans ce sens cette „ étendue, relativement à la destination de ces „ corps, a, comme je l'ai déjà remarqué, toute la „ perfection qui convenoit à sa nature. Mais com- „ parée à l'étendue de Dieu, elle est infiniment „ imparfaite. Cela est dans l'ordre des choses: Il „ est naturel qu'il y ait incomparablement plus de „ perfection dans la Source de cette étendue, qu'il „ n'y en a dans ses Emanations, ou dans chacune „ de ses Emanations. Cela étant, on ne peut pas „ dire, en quelque sens même qu'on prenne la „ chose, qu'en attribuant une Etendue réelle à „ Dieu, c'est ravaler cet Etre suprême, ou penser „ d'une maniere peu digne de ses perfections ado- „ rables. C'est d'ailleurs me faire une difficulté „ mal-à-propos que de m'imputer que je mets Dieu „ au niveau de l'homme en lui attribuant des idées „ semblables à celles de cette Créature. Il convient „ de renverser cette proposition: Dieu n'a pas des „ Idées semblables à celles de l'homme; mais

„ l'homme par un effet de la Volonté, de la Tou-
„ te-puiſſance, & de la Bonté Divines, a des Idées
„ ſemblables à celles de Dieu, avec cette différen-
„ ce que les idées primitives de l'homme, ces idées
„ qui ſont la baſe de toutes celles qu'il eſt capable
„ de produire, ſont occaſionnées fortuitement par
„ des objets qui exiſtent hors de lui, & formées
„ par un méchaniſme qui lui eſt totalement incon-
„ nu & auquel il eſt totalement paſſif, & que ce
„ ſont des idées qui ne repréſentent qu'imparfaite-
„ ment leurs Archetypes, & que le moindre acci-
„ dent peut effacer de la mémoire de celui où elles
„ ſont placées. En joignant & en ſéparant ces idées,
„ & en formant celles dont ſon Entendement eſt
„ capable, il peut à la vérité, par ce moyen arran-
„ ger un grand nombre d'opérations tant phyſiques
„ que morales. Mais cette puiſſance eſt très bor-
„ née & l'homme eſt ſujet à en faire plus ſouvent
„ un mauvais uſage qu'un bon. Au-lieu que les
„ idées en Dieu qui ont pour Archetype l'Eſſence
„ de ſa Divine Nature propre, ſont toutes parfai-
„ tes, éternelles, immuables. On peut dire qu'el-
„ les exiſtent dans l'Entendement Divin, d'une
„ maniere toute différente de celle qui eſt cauſe
„ de leur exiſtence, dans les Etres créés; d'une
„ maniere qui n'eſt connue qu'à Dieu ſeul; mais
„ qui lui eſt parfaitement connue. Au moyen de
„ ces idées, Dieu connoît tout ce qu'il veut con-
„ noître: Il fait tout ce qu'il veut faire: Il permet
„ tout ce qu'il veut permettre: Il empêche tout
„ ce qu'il veut empêcher; & tout cela avec une
„ Puiſſance abſolue & ſans bornes, avec une Bonté
„ & une Sageſſe infinies, & en tout ſens dignes de
„ ſa Nature Divine toute-parfaite. Voilà des diſpa-
„ rités, qui font voir la différence infinie qu'il y a
„ entre les idées du Créateur, & celles de la Créa-
„ ture, & par conſéquent le peu de ſolidité de l'ob-
„ jection à laquelle il s'agiſſoit de répondre.

„ Au ſurplus, je vous demande, Monſieur, peut-

„ on raisonner ainsi: L'homme est doué d'Etendue:
„ Il a la puissance de sentir, de penser & d'agir:
„ Il a des idées, mais les unes & les autres sont
„ imparfaites. L'Etre suprême est étendu. Il a la
„ puissance de sentir, de penser & d'agir: Il a des
„ idées de ce qu'il est, de ce qu'il fait, & de ce
„ qu'il veut faire; Donc c'est un Etre imparfait
„ comme la créature. Quant à moi, je crois qu'il
„ y a de la témérité à faire des comparaisons entre
„ le Créateur & la créature dans quelque occasion
„ & dans quelque intention que ce soit, qui ten-
„ dent à avilir & à deshonorer la Divinité; & sur-
„ tout quand on ne les emploie que pour soutenir
„ des opinions chimériques, ou que l'on s'en sert
„ faute de meilleures armes, pour combattre des
„ sentimens qu'on ne sauroit réfuter autrement (*)."

Quelquefois on s'affecte trop d'un sentiment. Les raisons les plus foibles en elles-mêmes ont alors une très grande force sur l'esprit préoccupé. La crainte d'une pareille prévention me fait donner une attention toute particuliere à ce qui peut m'être défavorable. Il est bien plus court & plus commode de condamner tout ce qui choque notre façon de penser, que d'examiner si ce que l'on condamne, mérite véritablement d'être blâmé, ou si on ne le blâme que parce qu'il nous contredit. Si j'ose taxer d'antropomorphisme tout systême qui admet de l'analogie entre Dieu & l'homme, & d'un Spinosisme raffiné, celui qui étend l'analogie jusqu'à la matiere brute, ce n'est point une imputation, mais un doute dont je donne les raisons en les développant, selon qu'elles se présentent à mon esprit, sans les déguiser en aucune maniere, sans les exaggérer, mais aussi sans les affoiblir au moins volontairement. Si elles ne prouvent pas que la vérité soit de mon côté, elles prouveront toujours que je la cherche,

(*) Essai d'un Nouveau Systême &c. T. IV. P. I. p. 118--123.

que j'ai longtems médité & combiné ce que j'avance, & que de quelque côté qu'elle se trouve, mon livre tournera à son avantage d'une façon ou d'autre. J'ai une seconde vue que je crois très légitime; Je veux, par mon attention à ne rien blâmer qu'en forme de doutes motivés & confirmés par un si grand nombre de raisons toutes tirées de l'analyse la plus exacte des choses, mériter la même discrétion de la part des personnes éclairées.

„ Il est indubitable, *nous dit le P. Mallebranche*,
„ qu'il n'y avoit que Dieu seul avant que le
„ monde fût créé, & qu'il n'a pu le produire
„ sans connoissance & sans idée; que par con-
„ séquent ces idées que Dieu en a eues, ne
„ sont point différentes de lui-même, & qu'ain-
„ si toutes les créatures, même les plus maté-
„ rielles & les plus terrestres sont en Dieu,
„ quoique d'une maniere spirituelle, & que
„ nous ne pouvons comprendre."

Au contraire, il est pour le moins très douteux que Dieu ait jamais eu des idées de tous les Etres qu'il a faits. L'origine de l'idée, les élémens qui la constituent, toutes les appartenances de l'idée, nous ont démontré qu'elle ne pouvoit appartenir à Dieu.

Admettre des idées dans Dieu! Y pense-t-on? Celui qui par sa Nature ne peut rien ignorer, a-t-il besoin d'un pareil moyen de connoître? A-t-il besoin de connoissance? A-t-il besoin d'entendement? A-t-il besoin d'images qui lui présentent les choses? sur-tout d'images telles que des idées, qui sont des types intellectuels que nous nous formons des objets d'après l'impression que nous en avons reçue?

On veut que les idées de Dieu ne soient pas différentes de lui-même. C'est dire que la substance de Dieu n'a aucune analogie avec la nôtre, que cet Etre tout-parfait n'a ni entendement, ni idée: car

l'acte n'est pas la faculté, comme celle-ci n'est pas la substance.

L'homme ne fait rien que sur un modele présent à ses yeux, ou à son esprit, parce que toutes ses facultés sont intrinséquement imparfaites, parce que toutes ses facultés accommodées les unes aux autres doivent s'entre-aider. Si la puissance créatrice n'agit point au hazard, ni aveuglément, elle n'a point aussi besoin de la direction d'un entendement. Elle constitue le possible, ce n'est donc pas le possible qui lui est présenté dans une idée pour qu'elle l'actualise.

Toutes les créatures, même les plus matérielles & les plus terrestres, sont en Dieu! .. Il ne les a donc pas créées: il n'a donc jamais été seul: elles ont toujours été dans lui & avec lui. Mais comment y sont-elles? D'une maniere spirituelle, & que nous ne comprenons pas. Quoi! la matiere peut exister quelque part d'une maniere immatérielle! Nous ne pouvons pas comprendre Dieu. Distinguons le donc de tout ce que nous comprenons; du corps & de l'ame, de l'étendue de l'un & de l'intelligence de l'autre.

Leibnitz disoit aussi que cette substance simple primative, qui est Dieu, devoit renfermer éminemment les perfections contenues dans les substances dérivatives; qu'ainsi elle avoit la puissance, la connoissance & la volonté parfaites, c'est-à-dire une toute-puissance, une omni-science, & une bonté souveraine (*). Mais les mots de *substance primative* & de *substances dérivatives*, font voir que Leibnitz supposoit l'univers plutôt comme émané ou dérivé de Dieu, que véritablement créé par lui: son raisonnement se détruit par la fausseté du principe.

„ Dieu

(*) Principes de la Nature & de la Grace fondés en raison.

„ Dieu voit au dedans de lui-même tous les Etres
„ en confidérant fes propres perfections qui les
„ lui repréfentent.... Il n'y a point de per-
„ fection dans les Etres qui ne foit en Dieu,
„ cet Etre fuprême confidérant fes perfections,
„ contemple celles qu'il a donné aux créatures."

Les perfections de Dieu toutes parfaites & infinies peuvent-elles fe refferrer & fe détériorer pour repréfenter des Etres finis & des qualités imparfaites de leur nature? Car enfin les perfections divines repréfentent les Etres créés tels qu'ils font, auffi défectueux & auffi méchans qu'ils font: le peuvent-elles fans avoir des défauts & une malice du même genre? Si Dieu ne voit dans fes perfections que ce que la créature a de compatible avec elles, il n'y voit rien du créé: le fini eft incompatible en tout avec l'infini. D'ailleurs où verroit-il l'imperfection intrinfeque des créatures & de leurs qualités, que fes perfections ne peuvent lui offrir?

„ *Cum Effentia Dei habeat in fe quidquid perfectionis*
„ *habet Effentia cujufque rei alterius, & adhuc*
„ *amplius, Deus in fe ipfo poteft omnia propria*
„ *cognofcere. Propria enim natura cujufque rei*
„ *confiftit fecundum quod per aliquem modum Na-*
„ *turam Dei participat.*"

C'eft-à-dire: L'Effence de Dieu contenant tout ce que les autres Effences ont de perfection, & encore plus. Dieu peut connoître tous les Etres réels par la connoiffance qu'il a de lui-même. Car la nature réelle de chaque chofe confifte en ce par quoi elle participe en quelque forte de la Nature Divine.

Qu'eft-ce que des effences finies peuvent tirer d'une Nature fimple, infinie, & conféquemment incommunicable, qui ne peut rien perdre, rien

acquérir, rien détacher d'elle-même pour le donner à d'autres? Comment allier l'infini avec le fini, le parfait avec l'imparfait, dont l'un exclut néceſſairement l'autre? Si tout ce que les Etres ont d'eſſentiel participe de la Nature Divine, tous les eſſences ſont divines en ſoi: nous ſommes des Dieux, les corps les plus groſſiers ſont des Dieux. Au moins tous les Etres ſont des parties de la Divinité. Dieu a pu communiquer une portion quelconque de ſa Nature, il a pu communiquer de même toute autre portion, & finalement ſa Nature entiere avec toutes ſes perfections. Il a donc pu faire le monde ſemblable à lui, & le monde peut être Dieu. Que dis-je? Ce que Dieu a pu faire, il l'a fait: l'Etre tend naturellement à s'aggrandir ſelon ſon pouvoir. Il a donc fait le monde ſemblable à lui, & l'univers eſt Dieu.

Tout ce que l'on a jamais objecté de raiſonnable contre le ſyſtême de l'ame du monde, qui eſt dans le fond celui Spinoſa, ſe tourne avec une force égale contre ceux qui diſent que Dieu eſt tous les Etres; que ſon Eſſence contient tout ce que les autres esſences ont de perfection, ou de réel; que la Nature propre de chaque choſe conſiſte en ce par quoi elle participe en quelque ſorte de la Nature Divine; que les Etres réels, & en particulier les Etres doués d'intelligence, participent de la Nature Divine. Le Spinoſiſme n'eſt que le ſyſtême commun pouſſé à l'extrême. L'acte de la généraliſation, dit un moderne (*), eſt pour les hypotheſes du métaphyſicien, ce que les obſervations & les expériences réitérées ſont pour les conjectures du phyſicien. Les conjectures ſont-elles juſtes? Plus on fait d'ex-

(*) Penſées ſur l'interprétation de la Nature.

(*bb*) Je le répete, je n'ai garde de taxer de Spinoſiſme Clarke ni les autres qui ont ſoutenu que notre intelligence ne pouvoit venir que d'un Etre intelligent lui-même qui nous l'avoit communiquée. Je dis ſeulement que ce principe me ſemble conduire au Spinoſiſme. Pour être Spinoſiſte, il ne ſuffit pas d'admettre un principe qui favoriſe cette erreur, il faut de plus reconnoître & avouer les conſéquences qui la

périences, plus les conjectures se vérifient. Les hypothefes font-elles vraies ? Plus on étend les conféquences, plus elles embraffent de vérités, plus elles acquierent d'évidence & de force. Au contraire fi les conjectures & les hypothefes font frêles & mal fondées, ou l'on découvre un fait, ou l'on aboutit à une vérité où elles échouent. Spinoza ne mériteroit point les noms odieux dont on le diffama de fon vivant & dont fa mémoire refte flétrie, s'il n'avoit eu d'autre intention que de faire voir combien il étoit faux & dangereux de faire Dieu intelligent, bon & fage, parce qu'il y a de la bonté, de la fageffe, & de l'intelligence dans le monde. Ne fuit-il pas de ce principe, fans trop forcer la conclufion, que Dieu eft pierre, plante, bête, homme, puifqu'il y a des pierres, des plantes, des bêtes & des hommes; que par conféquent Dieu eft tout & que tout eft Dieu; que comme il ne fauroit y avoir plufieurs Dieux, il n'y a point d'autre Dieu que ce tout; & furement le tout eft une fubftance infinie & unique, puifqu'elle ne peut être bornée, & qu'il n'y a rien plus que le tout? Ainfi en généralifant un fyftême on en montre l'abfurdité (*bb*). Si Dieu eft tous les Etres, tous les Etres font Dieu, la nature de chaque chofe confifte dans un extrait de la nature de Dieu, nous fommes tous des parties de la Divinité, des émanations de ce grand Etre. Spinofa a-t-il rien dit de plus hardi?

„ Dieu a créé les Etres intelligens à fon image, „ ou felon l'idée qu'il s'en étoit formée. En „ faut-il davantage pour conclure que Dieu

---

conftituent formellement ; mais l'on ne peut, fans injuftice, imputer à un Auteur que les conféquences qu'il avoue. Il eft téméraire de le rendre refponfable de celles qu'il ne voit pas, & abfolument inique de le charger de celles qu'il nie. Il n'en eft pas moins permis à chacun de dire l'impreffion que les mêmes hypothefes font fur fon efprit, furtout quand on ne trouve pas mauvais que les autres penfent autrement: *Nec mihi, fi aliter fentias, moleftum.*

„ étoit lui-même l'Archetype de cette idée? Il
„ est certain au moins que Dieu ne pouvoit
„ avoir pris que de lui-même l'idée de sa puis-
„ sance de sentir, de penser & d'agir, qu'il a
„ communiquée à ces Etres doués d'intelligen-
„ ce: Pourquoi ne voudroit-on pas que Dieu
„ eût pris de même l'idée de leur existence
„ réelle de la sienne propre?

Pourquoi ne voudroit-on pas que Dieu eût pris de même l'idée de la matiere de sa propre matérialité? Voilà la demande ultérieure & celle qui fait sentir l'inconvénient de la premiere. Dieu n'a pu rien créer sans idée. Il n'a pu faire l'intelligence, sans en avoir l'idée: il n'a pu en avoir l'idée sans archétype; cet archétype ne pourroit être que dans lui, ou plutôt il ne pourroit être que lui-même: donc Dieu est intelligent, d'une intelligence telle que celle qu'il a donnée à l'homme; autrement tout le raisonnement tombe à faux. De même, Dieu n'a pu faire la matiere, sans en avoir l'idée, il n'a pu en avoir l'idée sans archétype; cet archétype n'a pu être que Dieu même: donc Dieu est matériel, comme le corps le plus grossier.

„ Cette existence ne peut supposer la non-éten-
„ due absolue, qui n'est qu'un néant, elle sup-
„ pose donc l'étendue réelle, puisqu'il n'y a
„ point de milieu entre l'une & l'autre."

L'auteur montre évidemment ici qu'il a donné dans la méprise dont je viens de parler tout-à-heure. Tout Etre est incontestablement, ou étendu, ou non-étendu. Mais quand on dit qu'il y a des Etres inétendus, on ne prétend pas pour cela que l'inétendue absolue soit le soutien de leur existence réelle, comme quelque chose de substantiel. On prétend seulement que leur nature est distinguée de celle des corps: ce qui suffit pour faire appercevoir com-

bien il eſt peu juſte de dire que tout Etre réel eſt étendu, parce que l'inétendue n'eſt rien.

„ L'Etendue eſt une perfection en elle-même. „ Elle eſt donc un Attribut de l'Etre ſuprême „ qui eſt la ſource de toute perfection, Dieu „ eſt donc un Etre réellement étendu."

Dieu eſt la ſource de toute perfection, en tant que Créateur: titre qui, loin de ſuppoſer qu'il renferme toutes les perfections des Etres créés, tant des ames, que des corps, prouve invinciblement qu'il ne les a pas, puiſqu'il les crée. On peut relire ce que j'en ai dit plus haut.

„ Si l'on m'objectoit que c'eſt tomber dans l'Antropomorphiſme, & faire pis encore, que „ d'attribuer à Dieu l'étendue, propriété de la „ matiere le plus vil des Etres, & de nous „ repréſenter cet Etre ſuprême, comme nous „ ſentons que nous ſommes faits nous-mêmes, „ qui ne ſaurions rien faire ſans idées, ni avoir „ d'idées ſans archétypes."

Nous voici au vrai point de la difficulté: rendons nous attentifs à la ſolution.

„ Je répondrois que Dieu, Etre étendu, ſource „ de l'Etendue la plus parfaite, ayant l'idée de „ l'étendue dont l'Archétype eſt la ſienne même, & voulant la donner à la matiere ou au „ corps poſſible; on peut dire qu'il l'aſſortit à „ la fin pour laquelle il a voulu les créer."

Mauvaiſe réponſe aſſurément qui, au lieu de réſoudre la difficulté, y en ajoute une plus grande. Il s'enſuivroit que Dieu pourroit reſtraindre ſon étendue infinie, & en altérer la perfection pour l'accommoder à la nature imparfaite des créatures. Cet

aſſortiment eſt un myſtere auſſi inconcevable que celui qu'il devroit éclaircir.

„ Dans ce ſens cette étendue, relativement à la „ deſtination des corps, a, comme je l'ai déjà „ remarqué, toute la perfection qui convenoit „ à ſa nature. Mais comparée à l'étendue de „ Dieu, elle eſt infiniment imparfaite."

Il faudroit le prouver, que l'étendue eſt infinie & infiniment parfaite dans Dieu : & qu'elle eſt finie & infiniment imparfaite dans la créature; mais rien que des paroles, comme ſi l'on cherchoit à ſe faire illuſion. Nous prend-on pour des enfans? On devroit faire un peu plus de cas de notre ſiecle philoſophique.

„ Cela eſt dans l'ordre des choſes: Il eſt naturel „ qu'il y ait incomparablement plus de perfec- „ tion dans la Source de cette étendue, qu'il „ n'y en a dans ſes Emanations, ou dans cha- „ cune de ſes Emanations."

En ſuppoſant que la Nature procede de Dieu par voie d'émanation, où a-t-on vu qu'il eſt naturel que tout ce qui eſt dans l'effet ſoit plus parfaitement dans ſa cauſe? Les plus grands fleuves ne ſont preſque rien à leur ſource: l'homme n'eſt dans ſon principe qu'un atôme ſpermatique: le plus grand arbre vient d'une graine, où aſſurément il n'exiſtoit pas d'une maniere auſſi parfaite que dans ſon état d'accroiſſement. L'effet eſt la manifeſtation de l'énergie de la cauſe, qui n'éclate que par lui. L'avantage de la perfection eſt tout entier du côté de l'effet qui eſt formellement & dans le plus haut degré de développement, ce que la cauſe n'eſt qu'en puiſſance. Quel eſt le plus parfait, de l'homme mûr, ou du ver dont il provient?

„ Cela étant, on ne peut pas dire, en quelque „ ſens même qu'on prenne la choſe, qu'en attribuant une étendue réelle à Dieu, c'eſt „ ravaler cet Etre ſuprême, ou penſer d'une „ maniere peu digne de ſes perfections ado- „ rables."

On le dira avec raiſon, tant qu'on ne prouvera pas mieux le contraire.

„ C'eſt d'ailleurs me faire une difficulté mal-à- „ propos que de m'imputer que je mets Dieu „ au niveau de l'homme en lui attribuant des „ idées ſemblables à celles de la créature."

C'eſt toujours mal-à-propos qu'on objecte à un Auteur une difficulté à laquelle il n'a point de réponſe.

„ Il convient de renverſer cette propoſition : „ Dieu n'a pas des idées ſemblables à celles de „ l'homme; mais l'homme, par un effet de la „ Volonté, de la Toute-puiſſance, & de la „ Bonté Divines, a des idées ſemblables à cel- „ les de Dieu..."

Cela s'appelle profiter adroitement de l'Ecriture ſainte : car il n'eſt pas dit que Dieu reſſemble à l'homme, mais que Dieu a fait l'homme à ſa reſſemblance; tout comme une perſonne ne reſſemble pas à ſon portrait, quoique ſon portrait lui reſſemble.

„ ... Avec cette différence que les idées primitives de l'homme, ces idées qui ſont la baſe „ de toutes celles qu'il eſt capable de produire, „ ſont occaſionnées fortuitement par des objets „ qui exiſtent hors de lui, & formées par un „ mécaniſme qui lui eſt totalement inconnu & „ auquel il eſt totalement paſſif, & que ce ſont

„ des idées qui ne repréſentent qu'imparfaite-
„ ment leurs Archetypes, & que le moindre
„ accident peut effacer de la mémoire de celui
„ où elles ſont placées. En joignant & en ſé-
„ parant ces idées & en formant celles dont
„ ſon entendement eſt capable, il peut, à la
„ vérité, par ce moyen arranger un très grand
„ nombre d'opérations tant phyſiques que mo-
„ rales. Mais cette puiſſance eſt très bornée,
„ & l'homme eſt ſujet à en faire plus ſouvent
„ un mauvais uſage qu'un bon. Au lieu que
„ les idées en Dieu qui ont pour Archetype
„ l'Eſſence de ſa Divine Nature propre, ſont
„ toutes parfaites, éternelles, immuables. On
„ peut dire qu'elles exiſtent dans l'entende-
„ ment divin, d'une maniere toute différente
„ de celle qui eſt cauſe de leur exiſtence dans
„ les Etres créés, d'une maniere qui n'eſt con-
„ nue que de Dieu ſeul, mais qui lui eſt par-
„ faitement connue."

Je me contenterai de rappeller en paſſant que la maniere dont les idées exiſtent & ſont produites dans les Etres créés, eſt précisément ce qui les conſtitue idées. Elles repréſentent toujours leur objet qui eſt l'impreſſion que l'ame reçoit des choſes. Ces images repréſentatives ſont ce que nous appellons des idées. S'il y a quelque choſe dans Dieu qui y exiſte d'une maniere toute différente de celle qui conſtitue l'exiſtence de l'idée dans l'ame, cet inconnu ne peut être l'idée.

Dieu a des idées: ces idées ont un archétype: cet archétype eſt l'Eſſence de Dieu & ſes perfections adorables. Dieu reſſemble donc à l'ame humaine, qui ne ſe connoît point immédiatement, mais ſeulement par les idées qu'elle à de ſes facultés. Si l'on ne veut pas admettre une pareille imperfection dans Dieu, à quoi lui ſervent donc les idées & l'entendement qu'on lui donne?

„ Au moyen de ces idées Dieu connoît tout ce „ qu'il veut connoître: Il fait tout ce qu'il veut „ faire: Il permet tout ce qu'il veut permet- „ tre : Il empêche tout ce qu'il veut empê- „ cher; & tout cela avec une puiſſance abſolue „ & ſans bornes, avec une bonté & une ſageſſe „ infinies, & en tout ſens dignes de ſa Nature „ Divine toute-parfaite."

Si Dieu opere, il opere immédiatement & par lui-même, ſans intermede quelconque, ſans modele, ſans moyen, ſans motif; & ſans que ſon acte puiſſe recevoir aucune des dénominations qui caractériſent les actions de la créature. Si l'on dit que ce n'eſt pas là agir, j'en ſuis d'accord, je ne vois point de ſens au mot *agir*, qui convienne à Dieu.

„ Voilà des diſparités qui font voir la différence „ infinie qu'il y a entre les idées du Créateur „ & celles des créatures."

Une différence infinie entre des idées & des idées! Non, il ne ſauroit y en avoir; ce ſont toujours des eſpeces appartenantes au même genre: on en convient avec de la bonne foi (*). Or peut-il y avoir une différence infinie entre deux eſpeces du même genre? N'y en auroit-il pas une plus grande entre deux eſpeces de divers genre? On ne donne que des diſparités en plus & en moins: ce qui ne met point aſſez de diſtinction entre la Nature & ſon Auteur.

„ Peut-on raiſonner ainſi: L'homme eſt doué „ d'Etendue: Il a la puiſſance de ſentir, de „ penſer & d'agir: Il a des idées, mais les unes „ & les autres ſont imparfaites. L'Etre ſu-

(*) Voyez ci-devant Chap. XXXV.

„ prême eſt Etendu : Il a la puiſſance de ſen-
„ tir, de penſer & d'agir : Il a des idées de ce
„ qu'il eſt, de ce qu'il fait, & de ce qu'il veut
„ faire : donc c'eſt un Etre imparfait comme
„ la créature."

Pourquoi non ? Si Dieu a les mêmes facultés que la créature au même degré, il eſt auſſi parfait, ou auſſi imparfait qu'elle. S'il les a dans un degré plus éminent, il eſt plus parfait à proportion. S'il les avoit dans un degré de perfection infinie... Mais il répugne que le corps ou l'ame, l'intelligence ou l'étendue, eſſences créées & intrinſéquement bornées, ſe trouvent élevées à l'infinité. En un mot, s'il les a, de quelque maniere que ce ſoit, il reſſemble toujours à l'homme ; & il y a de l'antropomorphiſme à les lui attribuer.

„ Quant à moi, je crois qu'il y a de la témérité
„ à faire des comparaiſons entre le Créateur &
„ la créature, dans quelque occaſion & dans
„ quelque intention que ce ſoit, qui tendent à
„ avilir & à deshonorer la Divinité ; & ſur-tout
„ quand on ne les employe que pour ſoutenir
„ des opinions chimériques, ou que l'on s'en
„ ſert faute de meilleures armes, pour com-
„ battre des ſentimens qu'on ne ſauroit réfuter
„ autrement."

L'avis eſt bon : le Lecteur ne manquera pas de l'appliquer au nouveau ſyſtême. Quelle comparaiſon plus propre à avilir & à deshonorer la Divinité, que celle qui met de l'analogie entre Dieu & l'homme, entre Dieu & la matiere, quoique l'on convienne que cette analogie n'eſt pas recevable en rigueur ? Quelle opinion plus chimérique que l'hypotheſe d'une étendue ſans étendue, d'une intelligence ſans intelligence ? S'en tiendroit-on à des choſes auſſi vagues & auſſi contradictoires, ſi l'on avoit de meilleures raiſons à apporter ?

## CHAPITRE LXXXIV.

### *Il n'y a point plusieurs attributs en Dieu.*

J'ai déja obſervé qu'il y avoit de l'inexactitude à diſtinguer pluſieurs attributs dans l'Etre ſuprême. Cette diſtinction eſt groſſiérement calquée ſur ce que nous avons obſervé dans nous & dans les autres. Nous ſommes naturellement antropomorphiſtes. N'ayant que des idées humaines, nous devons nous trouver inclinés à rapporter tout à ces idées, à expliquer tout par elles, & particuliérement ce que nous comprenons le moins. L'expérience journaliere nous dit que les hommes agiſſent en conſéquence de certaines lumieres, ou ſentimens, par des vices, ou des vertus, que l'on s'accoutume à regarder comme les principes raiſonnés de leur conduite. Nous avons tranſporté ces idées à Dieu, comme les ſeules capables de mettre à notre portée, des opérations incompréhenſibles. Ce que nous appellons attributs de Dieu, ne ſont donc que différens rapports ſous leſquels nous enviſageons humainement ce que la Nature Divine opere hors d'elle, dans la Nature créée, ſelon notre maniere d'imaginer ſon action ſuppoſée. J'oſe dire que ces rapports n'ont point de fondement réel en Dieu, ainſi que nous nous le figurons; elles n'en ont que dans la témérité de notre eſprit qui veut tout ſoumettre à ſes lumieres, & qui n'eſt point rebutté par les difficultés à jamais inſurmontables qu'il rencontre à chaque pas dans cette carriere qui ſurpaſſe ſes forces.

Il y a pluſieurs facultés dans l'homme; il ne ſauroit y avoir qu'une perfection infinie dans Dieu, qui eſt tout ce qui convient à l'Etre ineffable, que nous ne pouvons exprimer par aucun nom. Si incapables d'en ſaiſir l'eſpece, nous la conſidérons ſous

certains rapports de notre invention qui n'exiſtent que dans l'imbécillité de notre entendement, nous avons tort de décompoſer ainſi ce qui eſt eſſentiellement un & ſimple: nous avons tort de comprendre ſous des idées tout-à-fait humaines, ce qui n'a rien d'humain: nous avons tort d'appeller intelligence, bonté, ſageſſe, ce qui eſt infiniment plus que tout cela. Cette opération répugne autant à l'Eſſence Divine, qu'elle eſt conforme à la foibleſſe de notre imagination. Oui, nous avons fait nous-mêmes l'intelligence, la juſtice, la ſageſſe & la bonté de Dieu, en imaginant ce que nous ne comprenons pas, par analogie à ce qui eſt en nous. Nous ne pouvions nous contenter d'un Dieu incompréhenſible: il nous falloit un Dieu qui fût à la portée de notre intellection. Si nous n'avons pas deſiré un Dieu viſible & palpable, pluſieurs au moins en ont fait un étendu & corporel qui ne peut être rejetté de ceux qui ne l'ont fait qu'intelligent & bon, s'ils veulent être conſéquens.

---

## CHAPITRE LXXXV.

### *Objection & réponſe.*

### OBJECTION.

„ *Dieu n'eſt pas en tout incompréhenſible, par rap-„ port à nous. S'il en étoit ainſi, nous n'aurions de „ lui nulle idée, & nous n'en aurions rien à dire; „ mais nous pouvons & nous devons affirmer de „ Dieu, qu'il exiſte, qu'il a de l'intelligence, de „ la ſageſſe, de la puiſſance, de la force, puiſqu'il „ a donné de ces prérogatives à ſes ouvrages; & „ qu'il a ces qualités dans un dégré qui paſſe ce „ que nous en pouvons concevoir:* 1°. *les ayant par „ ſa nature, & par la néceſſité de ſon être, non*

„ *par communication & par emprunt*: 2°. *les ayant*
„ *toutes enſemble, & réunies dans un ſeul être,*
„ *très-ſimple & indiviſible; & non par parties, &*
„ *diſperſées, telles qu'elles ſont dans les créatures*:
„ 3°. *les ayant enfin comme dans leur ſource; au*
„ *lieu que nous ne les avons que par des ruiſſeaux,*
„ *& comme des goutes émanées de ſon être infini,*
„ *éternel, ineffable.*"

RE'PONSE

*Pour ſervir de récapitulation.*

DIEU eſt incompréhenſible en tout par rapport à nous. Il eſt Dieu en tout, infini en tout, & notre idée n'atteint pas l'infini. Nous n'avons nulle idée poſitive de Dieu. Tout ce que nous en pouvons dire ſe réduit à le diſtinguer de tout ce que nous connoiſſons & concevons. S'il étoit quelque choſe de concevable à nos foibles esprits, il ne ſeroit pas Dieu. Nous pouvons & nous devons aſſurer que Dieu eſt par lui-même, puiſque quelque choſe existe; ſon aſéité ne nous en eſt pas moins incompréhenſible; nous ne la connoiſſons que comme l'oppoſé de l'exiſtence contingente. Dieu n'a aucune des prérogatives qu'il a données à ſes ouvrages. Les perfections des créatures ſont créées comme elles, & Dieu eſt incréé. Il n'a pas ces qualités dans un dégré infini dont elles ne ſont pas capables. Il ne les a point du tout; ni par ſa nature, ni par la néceſſité de ſon Etre qui eſt incompatible avec des eſſences ſi baſſes; ni toutes enſemble & réunies dans une ſeule perfection: cela ne peut être: elles ſont néceſſairement diſtinguées les unes des autres; ni enfin comme la ſource d'où elles émanent: elles nous viennent de Dieu en vertu de la création, & non par voie d'émanation, de communication, ni de génération. Peut-être ne l'aurai-je pas encore aſſez ſouvent répété?

## CHAPITRE LXXXVI.

*Dieu n'est ni bon, ni sage, ni intelligent, suivant les principes & de l'aveu implicite de ceux qui le prétendent bon, sage, & intelligent.*

Que je demande à chacun de ceux qui me blâment de refuser à Dieu les titres d'intelligent, de bon, de sage, &c. que je leur demande s'il y a de l'analogie entre le fini & l'infini, à parler strictement & en rigueur, comme il convient; ils m'ont déja répondu unanimement qu'il ne sauroit y en avoir, vu que l'un exclut l'autre & en est pareillement exclu. Que je leur demande en second lieu s'il existe une intelligence finie, une bonté finie, une sagesse finie; ils n'auront garde de le nier. N'est-ce pas convenir tacitement qu'il ne peut y avoir ni intelligence infinie, ni bonté infinie, ni sagesse infinie? S'il y en avoit, il y auroit une analogie marquée entre le fini & l'infini par rapport à l'intelligence, à la bonté, à la sagesse. Le plus & le moins de perfection dans ces qualités n'en change point la nature: dès lors la bonté, la sagesse & l'intelligence resteroient bonté, sagesse & intelligence dans le fini & l'infini, dans le parfait & l'imparfait: donc il y auroit analogie entre eux: donc il ne peut y avoir une intelligence infinie, une bonté infinie, une sagesse infinie: donc Dieu n'est ni bon, ni sage, ni intelligent, suivant les principes & de l'aveu implicite de ceux qui le prétendent sage, bon, & intelligent, ce qu'ils ne peuvent soutenir que par la contradiction la plus évidente. Qu'ils s'accordent donc avec eux-mêmes; & selon qu'ils prendont ou l'affirmative ou la négative, ils se trouveront insensiblement amenés à mon sentiment, ou entraînés vers le Spinosisme. Je ne vois que cette alternative,

## CHAPITRE LXXXVII.

*Si l'être est univoque entre Dieu & la créature.*

EXAMEN DE CETTE PROPOSITION:

*Dieu est, la créature est: donc il y a analogie entre eux par rapport à l'existence.*

EN traitant de la généralisation & universalisation de nos idées, j'ai reconnu que l'idée de l'Etre en général, dite la plus féconde & la plus vaste, étoit au fond la plus vaine & la plus chimérique. L'Etre en général est l'Etre considéré abstractivement à toute différence substantielle ou modale, c'est-à-dire l'Etre exclusivement à tous les Etres existans ou possibles, la négation précise de tout ce qui est & de ce qui n'est pas (*).

On dit néanmoins que l'existence est une perfection, & par-là on entend une réalité: on la range parmi les propriétés qui constituent la nature d'une chose. Quand on parle ainsi, il s'agit sans-doute de l'existence actuelle, laquelle peut être considérée ou comme distincte & séparée de la chose existante, ou comme n'en étant pas distinguée. Sous ce dernier aspect, l'existence est la chose même existante avec tous ses attributs, selon toutes ses manieres d'être. L'existence considérée comme distincte de la chose qui existe, n'est plus qu'une abstraction, une chimere, une vision de notre esprit qui n'a point la puissance de donner de la réalité aux phantômes qu'il imagine. Quelle erreur grossiere, que de regarder une telle abstraction comme une premiere perfection commune à tout ce qui existe!

(*) Chapitre XIX.

Ces principes, tout ſimples qu'ils ſont, ſuffiſent pour nous convaincre que l'être n'eſt point univoque entre Dieu & la créature; & que bien qu'il ſoit vrai de dire que Dieu eſt & que la créature eſt, il n'y a pourtant point d'analogie entre eux par rapport à l'exiſtence.

Quand on demande ſi l'être eſt univoque entre Dieu & la créature, entend-on l'être en général, ou quelque maniere d'être particuliere? Si l'on entend l'être en général, je réponds que l'être en général n'étant rien, il ne peut pas être dit univoque entre Dieu & la créature. Si l'on entend quelque maniere d'être particuliere, je ſuis diſpenſé de répondre; il eſt évident qu'aucune maniere d'être particuliere ne peut devenir commune à Dieu & à la créature, à l'infini & au fini, au parfait & à l'imparfait. La queſtion eſt donc réſolue par la façon dont elle eſt propoſée. Quoi que l'on entende par l'être, il n'eſt point univoque entre Dieu & la créature.

Dieu eſt, & la créature eſt auſſi. Ils exiſtent réellement & ſubſtantiellement tous deux. Il eſt vrai, mais ôtons toute ambiguité des termes. Veut-on parler de l'exiſtence en général, abſtraction faite de la choſe exiſtente? Alors elle n'eſt rien & ne ſauroit ſervir de fondement à aucune ſorte d'analogie. Non, il ne s'agit point de l'exiſtence en général, puiſque ni Dieu, ni l'homme n'exiſte en général. L'exiſtence de l'un & de l'autre n'eſt point auſſi la même, ni ſemblable, ſous aucun rapport particulier. Ceux qui ont tant d'attachement pour certains mots, ne ſont-ils pas obligés de nier de Dieu tout ce qui appartient ou convient à la créature?

Les mots *être*, *exiſter*, employés en général, ſans détermination d'aucun ſens particulier, & ſans aucun adjoint, ſe diſent par oppoſition au néant, dont ils ſignifient la négation & rien de plus. Que pourroient-ils ſignifier autre choſe, qui ne fut une

par-

particularité ? Et dès lors ils ne feroient plus employés en général. Or oppofer Dieu au néant, oppofer la créature au néant, ce n'eft point du tout établir de l'analogie entre eux, fuivant cet axiome : De ce que deux chofes ne reffemblent point à une troifieme, il n'en fuit rien ni pour ni contre leur reffemblance, ou analogie réciproque.

Je ne penfe pas que perfonne ait jamais prétendu autre chofe, en difant que Dieu eft, & que la créature eft, finon de les oppofer au néant (*), ou d'exprimer leur exiftence particuliere. La derniere prétention eft vaine quant à l'être de Dieu, en ce qu'il a de pofitif: il n'eft exprimé ni par ce mot, ni par aucun autre: il eft inconcevable & ineffable. Les manieres d'être de la créature s'expriment par des adjoints, ou épithetes, fignes des idées que nous en avons; mais lorfqu'on s'en tient au mot fimple *être*, *exifter*, on ne défigne que l'oppofition au néant, laquelle n'eft rien de pofitif: au-lieu qu'il faut quelque chofe de pofitif pour fonder une analogie.

Après avoir oppofé le Créateur & la créature au néant, après avoir détaillé pour ainfi dire l'exiftence de celle-ci par l'expofition des propriétés que nous lui connoiffons, nous devons dire : L'homme eft intelligent, Dieu n'eft pas intelligent: La matiere eft étendue, Dieu n'eft pas étendu, &c. nous trouverons toujours que, Dieu n'étant rien de ce que la créature eft, il n'y a aucune forte d'analogie entre l'exiftence de l'un & celle de l'autre.

(*) Voyez ci-devant page 72.

## CHAPITRE LXXXVIII.

*D'un reproche fait à Mallebranche.*

On reprochoit à Mallebranche de n'admettre pour Divinité, que l'Etre en général, l'Etre vague & indéterminé, l'Etre abstractivement & précisément (*ii*). Sans juger ici de l'équité de ce reproche, n'est-il pas sensible que ceux qui font Dieu intelligent & étendu, ne lui accordent que des perfections vagues & indéterminées? Ils nient de l'intelligence & de l'étendue de Dieu, tout ce qu'ils conçoivent de l'intelligence & de l'étendue des substances connues: ils affirment que l'intelligence & l'étendue de Dieu sont incompréhensibles; que Dieu est intelligent & étendu, non à la maniere des ames & des corps, mais d'une façon infiniment différente & qui passe notre portée. Quand on a ainsi abstrait l'intelligence de tout ce qu'elle a, de tout ce que nous en savons, de tout ce que nous en concevons, que reste-t-il? L'intelligence en général, l'étendue en général, une précision métaphysique, une abstraction déréglée de notre esprit, une

(*ii*) Voyez *la Réfutation d'un Nouveau Systême de Métaphysique proposé par le P. M. &c.* „ On y a recueilli les expressions qu'employe „ le P. M. à faire entendre ce qu'il pense de la Nature de Dieu, & „ on en a formé une espece de catéchisme. PREMIERE DEMANDE. „ Qu'est-ce que Dieu? REP. C'est l'Etre en général & indéterminé: „ l'Etre universel: l'Etre précisément. II. D. *Mais qu'entendez-vous „ par cet Etre en général & indéterminé, cet Etre universel?* R. J'entends cette idée vague & générale de l'Etre, dont notre esprit est „ nécessairement plein dans le tems qu'il croit ne penser à rien: ou „ si vous voulez, cette idée vague de la cause en général, dont la „ présence ineffaçable est la source de toutes les abstractions déréglées „ de l'esprit, & de toutes les chimeres de la Philosophie ordinaire: „ ou enfin pour m'expliquer encore davantage, Dieu ou l'Etre en

chimere logique. Voilà ce qu'on nous donne pour des perfections de Dieu. Et voilà comme notre esprit faussement subtil a enfanté tous les attributs dont est formée l'idée complexe de la Divinité. Si l'on ne savoit pas jusqu'où peut aller l'illusion de l'esprit, on s'étonneroit avec raison de voir des personnes respectables d'ailleurs par leur savoir & par la plus haute piété, si fortement attachées à des mots dont elles ont ôté toute la substance & le sens, & se prosterner devant les idoles de leur imagination, croyant adorer l'Auteur de la Nature.

## CHAPITRE LXXXIX.

### *Conclusion générale.*

DIEU ne nous est connu que sous la notion de cause, c'est-à-dire, comme Créateur, comme celui qui fait que les choses soient: car c'est-là tout ce que nous savons & pouvons savoir de la puissance créatrice, ou de la cause proprement dite, dont la vertu intrinseque nous sera éternellement cachée.

---

„ général est cette idée de la généralité même, que notre esprit répand sur les idées confuses des choses particulieres qu'il imagine, „ pour s'en former par ce moyen des idées générales; telles que sont, „ par exemple, l'idée du cercle en général, après avoir vu trois ou „ quatre cercles particuliers: ou l'idée d'arbre en général, après avoir „ vu un pommier, un poirier, un prunier." *Journal des Savans an.* 1716.

Voyez de plus une Lettre de Mr. Leibnitz à Mr. Remond, où le Philosophe Allemand justifie le Philosophe François en disant qu'il croit que le P. M. a entendu non pas un Etre vague & indéterminé, mais l'Etre absolu qui differe des Etres particuliers bornés, comme l'espace absolu & sans bornes differe d'un cercle ou d'un quarré.

Quelque chose a été faite : donc quelque autre chose n'a pas été faite : donc celle-ci a fait l'autre. C'est à quoi l'on devroit réduire toute la théologie naturelle.

*Fin de la cinquieme Partie.*



A P.

# APPENDICE
## À LA
# CINQUIEME PARTIE,

*Où l'Auteur fait voir que ſon ſentiment n'a rien de contraire à l'Ecriture Sainte.*

I. J'AI employé un temps conſidérable à examiner mon ſentiment, comme s'il me fût étranger. Je l'ai enviſagé ſous toutes les faces que j'ai pu imaginer: j'ai conféré chaque objet, l'un après l'autre, avec les dogmes & la morale de l'Evangile; & je ne me ſuis déterminé à publier cet ouvrage qu'après m'être convaincu, autant que mes foibles lumieres ont pu m'en aſſurer, qu'il ne contenoit rien d'oppoſé aux Livres Saints. Si je ne l'avois pas jugé à l'épreuve de cet examen de la part de tout autre, il n'auroit jamais vu le jour. Plein de reſpect pour la parole de Dieu, je n'héſiterois pas à lui ſacrifier un ſentiment qui me ſembleroit la contredire. Je vais donc expoſer les raiſons qui m'ont perſuadé que le mien ne lui étoit pas contraire.

II. JE ſoutiens que Dieu n'eſt ni intelligent, ni bon, ni juſte, ni ſaint. Cependant l'Ecriture Sainte autoriſe l'application de ces termes à la Divinité. C'eſt-la premiere réflexion qui s'eſt préſentée à mon eſprit, & elle ne m'a point arrêté.

L'Ecriture eſt remplie des plus ſublimes deſcriptions de la grandeur de Dieu & de ſes attributs. On y trouve à chaque page les expreſſions les plus magnifiques pour exalter ſa force, ſa toute-puiſſance, ſa ſageſſe, ſa ſainteté, ſa juſtice, ſa bonté, ſa miſéricorde, ſa gratuité, ſon intelligence & ſa toute-ſcience.

Dieu eſt Eſprit.

*Spiritus eſt Deus.* JOAN. IV. 24.

L'Eternel, votre Dieu, eſt le Dieu des Dieux, le Seigneur des Seigneurs, le Fort, le Grand, le Puiſſant & le Terrible.

*Dominus Deus veſter, ipſe eſt Deus Deorum, & Dominus Dominantium, Deus magnus, & potens, & terribilis.* Deut. X. 17.

Quelqu'un, pourra-t-il ſe cacher dans quelque retraite, où je ne le voie pas, a dit l'Eternel? Ne remplis-je pas, moi, les cieux & la terre, a dit l'Eternel?

*Si occultabitur vir in abſconditis, & ego non videbo eum, dicit Dominus? Numquid non cælum & terram ego impleo, dicit Dominus?* Jerem. XXIII. 23.

C'eſt Dieu qui a fait la terre par ſa puiſſance, qui a arrangé tout ce monde habitable par ſa ſageſſe, & qui a étendu les cieux par ſon intelligence.

*Qui facit terram in fortitudine ſua, preparat orbem in ſapientia ſua, & prudentia ſua extendit cælos.* Jerem. X. 12.

A Dieu ſeul ſage, &c.

*Soli ſapienti Deo*, &c. Rom. XVI. 27.

Qui eſt comme toi entre les forts, ô Eternel? Qui eſt comme toi, magnifique en ſainteté, terrible & louable faiſant des merveilles?

*Quis ſimilis tui in fortibus, Domine? Quis ſimilis tui, magnificus in ſanctitate, terribilis atque laudabilis faciens mirabilia?* Exod. XV. 11.

Car je ſuis ſaint, moi l'Eternel qui vous ſanctifie.

*Quia & ego ſanctus ſum, Dominus, qui ſanctifico eos.* Levit. XXI. 8.

Dieu eſt fidele & ſans iniquité, il eſt juſte & droit.

*Deus fidelis & abſque ulla iniquitate, juſtus & rectus.* Deut. XXXII. 4.

L'Eternel notre Dieu eſt juſte en toutes ſes œuvres qu'il a faites.

*Juſtus Dominus Deus noſter in omnibus operibus ſuis, quæ fecit.* Dan. IX. 14.

Rendez graces à l'Eternel, car il eſt bon, & ſa gratuité demeure à toujours. Ps. CXXXVI. 1.

*Confitemini Domino quoniam bonus: quoniam in éternum misericordia ejus.* Ps. CXXXV. 1.

Tous ces textes sont formels. Si j'en savois de plus forts, je les rapporterois avec la même exactitude. Au reste on pourroit y en ajouter un très grand nombre d'autres qui s'offriront d'abord à la mémoire des personnes versées dans la lecture des Livres Saints.

III. Un théologien opposeroit ici l'Ecriture à elle-même: il recueilleroit une infinité de passages où l'incompréhensibilité de Dieu est fortement prononcée, sans aucune modification quelconque: il diroit avec Job, Voici le Dieu fort est grand & nous ne le connoissons point (*a*). Trouveras-tu le fond de Dieu en le sondant? Connoitras-tu le tout-puissant (*b*)? C'est le tout-puissant, on ne sauroit le comprendre (*c*): ou avec le Prophète Royal, Ta voie a été par la mer, ô Eternel! & tes sentiers dans les grosses eaux, & néanmoins tes traces n'ont point été connues (*d*). L'Eternel est grand, il n'est pas possible de sonder sa grandeur (*e*): ou avec Paul, Que ses jugemens sont incompréhensibles & ses voies impossibles à trouver (*f*)! &c. Il en concluéroit très bien que puisque Dieu nous est inconcevable, il n'est ni bon, ni saint, ni intelligent, parce que ces mots expriment des choses que nous comprenons, dont nous avons des idées, ou ils n'expriment rien. Expliquant les premiers textes par ceux-ci, il ajouteroit qu'il faut que ce qui est appellé bonté, sagesse, intelligence, dans les Livres Saints, soit quelque chose de bien plus sublime que l'intelligence,

(*a*) Job XXXVI. 26.
(*b*) *Ibid.* XI. 7.
(*c*) XXXVII. 5, 23.
(*d*) Ps. LXXVII. 20. selon l'Hébreu.
(*e*) Ps. CXLV. 3.
(*f*) Rom. XI.

la ſageſſe & la bonté. C'eſt un inconvénient inévitable: ſi Dieu parle aux hommes, il faut qu'il emprunte leur langage pour s'en faire entendre; & le langage humain n'a point de termes qui expriment les perfections de Dieu. De-là la néceſſité de les déſigner par les noms de ce que nous connoiſſons de plus excellent, ſans qu'il faille pour cela les prendre dans leur ſens naturel.

IV. Si je voulois faire uſage de cette méthode, je ne m'en tiendrois pas là. Je ferois voir de plus que dans pluſieurs endroits de l'Ecriture, la ſageſſe, la bonté, la ſainteté & l'être ſont attribués à Dieu ſeul excluſivement à tout le reſte (g): attribution abſolument fauſſe au moins en ce qu'elle eſt excluſive, ſi ces mots appliqués à Dieu avoient le même ſens qu'ils ont lorſqu'on les applique à la créature. Et puiſque dans cette derniere appellation, ils ſignifient ce que nous comprenons naturellement de la ſageſſe, de la bonté, de la ſainteté & de l'exiſtence, il faut bien que dans l'autre, ils ne déſignent rien de ces propriétés, ſans quoi elles nous ſeroient communes avec Dieu, & les titres ne pourroient en être réſervés à lui ſeul.

V. Je ne manquerois pas de m'autoriſer encore d'un ſentiment particulier de quelques interprêtes, qui n'eſt pas dépourvu de raiſons. Moyſe élevé parmi les Egyptiens qui avoient donné des noms à leurs Dieux, & prévenu de leurs coutumes, crut que lorſqu'il parleroit aux Iſraëlites du Dieu qui l'envoyoit, ils ne manqueroient pas de lui en demander le nom; dans cette penſée il s'adreſſa à Dieu, afin qu'il le mît en état de ſatisfaire à leurs demandes. Mais Dieu lui répondit, *Je ſuis qui je ſuis*, ou

(g) Rom XVI. 27. Math. XIX. 27. 1 Sam. II. 2. &c.

*Je ferai celui que je ferai* (*h*). On penfe que ce n'eft pas là un nom de Dieu, comme il eft évident, quoi qu'en difent les Rabbins; que Dieu témoignoit au contraire par ces mots, qu'il étoit ineffable, qu'il n'avoit point befoin de nom, qu'aucun titre ne lui convenoit, qu'il étoit celui qu'il étoit, fans qu'aucun nom pût exprimer ce qu'il étoit; que cependant pour s'accommoder à la foibleffe des hommes, & pour ne pas laiffer Moyfe hors d'état de répondre aux Ifraëlites, il prit le nom de *Jehovah* (*i*). N'en pourrois-je pas dire autant de tous les autres noms & titres que Dieu a pris, ou qu'il a infpiré aux hommes de lui donner, moins pour exprimer fes perfections divines, que pour s'accommoder à l'imbécillité de notre conception? En conféquence ils ne devroient pas être pris à la lettre.

Je ferois remarquer que la véritable fignification du mot que nous prononçons aujourd'hui *Jehovah* par une fubftitution de points, femble avoir été *Jah-woh* (*) qui ne veut pas dire proprement *l'Eternel*, mais plutôt *celui qui fait que les chofes foient*, le Créateur. Voilà donc le nom de Dieu par excellence, celui qu'il s'eft donné d'une maniere plus folemnelle, le feul fous lequel il vouloit être annoncé & connu. Rien de plus conforme à la conclufion de la cinquieme partie de cet ouvrage.

VI. Je ne lis point l'Ecriture pour y trouver des textes qui me foient favorables: je n'ai point la coupable envie de la faire cadrer avec mes fentimens. Je fuis perfuadé au contraire que c'eft une marque très équivoque de la vérité d'une opinion, que fa conformité avec quelques paffages des Livres Saints; comme auffi fon oppofition avec d'autres n'en prou-

---

(*h*) Exod. III. 14.
(*i*) *Ibid.* III. 15 & VI. 3.
(*) Voyez le Clerc fur Exod. VI. 3.

ve point la fausseté. Il est incontestable que le système de l'étendue & de la corporéité de Dieu, est beaucoup plus conforme à l'Ecriture prise à la lettre, que celui de la spiritualité pure. Il est dit une ou deux fois que Dieu est esprit: mot équivoque, ainsi que tant de savans l'on démontré. Il est dit encore que personne ne peut voir Dieu; mais l'invisible n'est pas l'immatériel. Au-lieu que depuis le premier chapitre de la Genese jusqu'à l'Apocalypse, une infinité de textes les plus formels, établissent l'antropomorphisme le plus grossier, & concourent à nous faire donner à Dieu un corps & une ame, l'un avec des membres semblables aux nôtres, & l'autre avec toutes les passions de l'homme. Il est dit que Dieu a fait l'homme à son image : il est souvent parlé de la main forte de Dieu qui terrasse l'ennemi, du creux de sa main avec quoi il mesure les eaux, de la paume avec quoi il compasse les cieux; du souffle de ses narrines qui souleve les eaux, & d'où monte une grande fumée; de son bras étendu, de son bras qui n'a point d'égal en force & en puissance; de sa bouche d'où sort un feu dévorant; de sa voix qui parle du milieu du feu, ou dont les éclats brisent les cedres; de ses yeux auxquels rien n'est caché; de sa marche & de sa descente majestueuse qui fait trembler le mont Sinaï. Dieu est assis, il se leve, il marche, il monte, il descend, il va, il vient, il travaille, il se repose; les cieux lui servent de trône, la terre est son marche-pied; il se montre aux hommes, il converse avec eux, il fait paroître des affections pareilles aux leurs, de l'amour, de la haine, de la colere, du repentir, de la jalousie: il endurcit le cœur des Rois, il se rit & se moque d'eux: il met les juges hors du sens: il rend insensés les devins & les sages: il détruit pour ne point rebâtir: il frappe, blesse & fait mourir (*). Pour

(*) Tous ces passages sont trop connus pour charger cette page de citations.

completter la ressemblance de Dieu avec l'homme, comme il en a quelques foiblesses, il en a aussi les vertus: il est intelligent & sage, puissant & magnifique, juste & saint, bon & miséricordieux, &c. Tant de textes qui favorisent le matérialisme, ne sont-ils pas contre la spiritualité de Dieu? Il est donc vrai de dire que l'Ecriture prise dans le sens propre des mots, est plus favorable au mensonge qu'à la vérité.

VII. Les théologiens ne sont point arrêtés par cette foule de passages. Tous les ortodoxes conviennent d'un commun accord que ce sont des comparaisons, des métaphores, ou manieres de parler figurées, qu'on ne doit point prendre à la lettre; que si les Ecrivains inspirés nous représentent Dieu agissant par des organes & des membres, & lui attribuent diverses fonctions corporelles, comme s'il avoit un corps, ils s'accommodent en cela à la foiblesse de l'homme & à son langage, sans qu'on doive néanmoins s'attacher au sens littéral, & sans qu'il aient prétendu par ces expressions prises de la nature humaine, nous donner Dieu pour un Etre corporel. Les signes matériels par lesquels Dieu semble s'être manifesté, comme le buisson ardent, la colonne lumineuse, le son d'une voix, sont de même des figures choisies de Dieu arbitrairement pour notifier ses volontés aux hommes, qui ne représentoient pourtant en aucune façon la Divinité, & n'avoient aucune analogie quelconque avec sa Nature. On entend ainsi tout ce que les mêmes Ecrivains disent de la fureur de Dieu, de sa jalousie, de son repentir: ce sont des façons de parler empruntées de ce qui se passe chez les hommes, & qu'il ne faut point presser, parce qu'elles expriment moins une telle passion de Dieu, qu'un événement que nous interprétons par les passions qui reglent ordinairement la conduite des hommes. Ainsi quand Dieu dit qu'il endurcira Pharaon, cela ne signifie

pas une action réelle de Dieu sur le cœur de ce prince pour l'endurcir, mais seulement que l'obstination de ce monarque à vouloir retenir les Israëlites, sera aussi forte que si Dieu l'avoit endurci. Dieu ne se repent point proprement d'avoir créé l'homme, mais il nous semble faire à l'égard de l'homme, ce que font les hommes eux-mêmes quand ils se repentent des mesures qu'ils ont prises: ils en prennent de nouvelles propres à réparer leurs premieres démarches.

Je ne me permettrai aucune remarque sur la solidité de ces explications: je n'examinerai point si l'on est fondé à soutenir que Dieu ne se met point en colere, qu'il n'est point jaloux, qu'il ne se repent point, lorsque Dieu dit lui-même expressément qu'il est irrité, qu'il est jaloux, qu'il se repent. Il semble qu'il faut croire à la parole de Dieu, ou dire qu'il ment. On aime mieux se convaincre par de bonnes raisons que son langage est figuré; qu'il ne veut pas dire ce qu'il dit. C'est à bon droit. Dieu n'a point d'yeux, ni de bras, ni de mains: il ne hait point: il ne se courrouce point: il n'est point jaloux. Les raisons qui m'en assurent, me disent aussi qu'il n'est ni bon, ni sage, ni juste, ni intelligent, &c.

VIII. Les Ecrivains sacrés, qui pour nous donner quelque idée de la puissance & de la force de Dieu nous l'ont peint mesurant les eaux avec le creux de sa main, compassant les cieux avec la paume, pesant au crochet les montagnes, & les côteaux à la balance, assis au dessus du globe de la terre, jettant çà & là les isles comme de la poudre; lui ont supposé de même de la sagesse, de la bonté & de la justice, pour mettre en quelque sorte à la portée de notre esprit, sa divine maniere de gouverner le monde moral. Les premieres comparaisons ont été prises des actions corporelles de l'homme, de l'usage qu'il fait de ses membres: les secondes le sont

des facultés de ſon ame & de leur exercice; mais les unes & les autres ne ſont que des figures accommodées à notre foibleſſe, qu'il ne faut pas prendre dans le ſens littéral qui n'exprime que des choſes humaines & inapplicables à la Divinité. L'ame eſt au deſſus du corps. Si donc quelque choſe doit nous ſurprendre, ce ne ſont pas les métaphores empruntées de la partie la plus noble de l'homme: elles ſont peut-être moins groſſieres que les autres, quoique auſſi peu expreſſives: elles ſont toutes égales en un point, toutes priſes de la Nature, & toutes également inſuffiſantes à repréſenter la Divinité.

Toute créature eſt à une diſtance infinie de Dieu: cet Etre s'éleve au deſſus de tout. L'intelligence humaine ne le repréſente pas mieux qu'une voix humaine, une lumiere éclatante, ou telle autre image corporelle.

Dieu (car c'eſt lui qui parle par les Auteurs qu'il inſpira) s'attribue la bonté, la juſtice & la ſainteté, comme il ſe donne des organes & des membres corporels, comme il ſe dit jaloux, furieux ou repentant. Il faut entendre toutes ces expreſſions les unes comme les autres. On s'efforceroit en vain d'établir quelque diſparité entre elles.

Sur quoi l'appuyer, cette diſparité? Eſt-elle clairement marquée dans l'Ecriture? Nous y avertit-on de prendre les unes à la lettre, & les autres dans un ſens métaphorique? Celles-ci ſont-elles prononcées d'une maniere moins formelle & moins affirmative que les autres? Y ſont-elles moins ſouvent répétées, avec une diſproportion capable d'établir de la différence? Non: tout eſt égal de part & d'autre. On ne trouve rien dans l'Ecriture, qui annonce que Dieu y parle plus ou moins ſtrictement dans l'une de ces deux circonſtances.

Et que nous en dit la raiſon? La raiſon nous apprend que l'ame & ſes facultés ſont créées, ainſi que le corps & ſes organes: la raiſon nous apprend que

toutes propriétés de la Nature considérée, soit dans les modes de la matiere, ou dans les puissances de l'ame humaine, sont également incompatibles avec l'Essence de l'Etre incréé ; que l'infini ne sauroit avoir rien de commun, ni d'analogue, avec le fini ; que toute similitude naturelle est impropre & sans proportion entre le parfait par essence & l'intrinséquement imparfait. Elle nous apprend que toute figure prise de la substance qui pense est aussi peu représentative de la Divinité, que toute image corporelle, parce que Dieu qui a fait la substance pensante & la substance matérielle, est également au dessus de l'une & de l'autre. Elle nous apprend qu'il n'y a pas plus de ressemblance entre la Divinité & une ame pure, sainte & toute brillante des connoissances les plus lumineuses, qu'entre la Divinité & un beau corps enrichi de toutes les graces & dons naturels, parce que tout esprit & toute chair est à une distance infinie de Dieu, & qu'une distance infinie n'a point de degrés. Ainsi la raison loin de nous porter à appliquer à Dieu dans un sens naturel des mots dont le propre est d'énoncer des vertus de l'homme, nous presse instamment de ne prendre ces expressions que pour des figures que la nature de notre ame a fournies, comme d'autres ont été tirées de la nature corporelle.

IX. Tant de docteurs néanmoins admettent la distinction que je rejette ! ils en font un point essentiel. Leur autorité est-elle aussi forte qu'on le prétend ? Ils sont tous les échos les uns des autres, & par-là cette foule de témoignages se réduit à un ou deux. Leur sentiment n'est point fondé en raison, il ne l'est pas sur l'Ecriture : on vient de le voir. Sur quoi pose-t-il donc ? A suivre de près ceux qui ont traité particuliérement des attributs de Dieu, on les voit hésiter & varier, soutenir le pour & le contre : on les voit fort en peine à éviter certaines conséquences dures qui découlent de leurs principes,

& qu'ils n'éludent qu'à force de contradictions : j'ai eu plus d'une occasion de le faire remarquer dans le cours de cet ouvrage. Leurs explications encore ne sont point uniformes, & quand elles ne tombent pas d'elles-mêmes par leur propre inconséquence, elles sont réfutées les unes par les autres dès qu'on les met en parallele.

Mr. King, par exemple, ne vouloit pas que l'on dît que Dieu avoit créé toutes choses pour sa gloire, parce qu'on ne peut attribuer à Dieu un desir de gloire que fort improprement, & *de la même maniere qu'on lui attribue de la colere*, *de l'amour*, *de la vengeance*, *des yeux & des mains*. Selon lui : on ne doit attribuer à Dieu, *l'amour* pour les créatures intelligentes, ou autrement, l'envie de leur faire du bien, & conséquemment la bonté, que comme on lui attribue de la colere, de la vengeance, un cœur, des yeux & des mains. Il ajoutoit que, si l'Ecriture dit que le monde a été créé pour la gloire de Dieu, il faut entendre par-là que ses attributs divins, sa puissance, sa bonté & sa sagesse éclatent dans ses ouvrages, comme s'il n'avoit eu d'autre dessein que de les exposer à l'admiration des créatures ; sans que cette apparence doive être prise pour une réalité.

Après cette interprétation, étoit-il fondé à soutenir que la principale intention de Dieu dans la création avoit été de communiquer sa bonté aux créatures intelligentes, & de leur faire du bien, cet amour pour les Etres capables de bonheur, & cette envie de leur en procurer ne devant être attribués à Dieu, que comme on lui donne des yeux & des mains ? Il ne pouvoit réclamer le langage de l'Ecriture qui, suivant son explication, n'exprimoit que l'apparence des choses, ou la maniere dont nous pouvons en juger, & non leur réalité.

Que d'autres sentimens, outre celui de cet illustre Prélat, réputés contraires à celui que je propose, se trouveroient en approcher de très près, si un

examen réfléchi en écartoit toute contradiction, en quoi ils lui sont seulement opposés!

X. Les savans qui ont étudié la langue des Hébreux, reconnoissent que le style & le génie de cette langue se ressentent beaucoup des mœurs grossieres d'une nation toute livrée aux choses sensibles. Son penchant violent pour l'idolâtrie, fortifié par son ignorance, & ses longues captivités chez des peuples idolâtres, passa jusques dans le langage de ses conducteurs & de ses prophetes, sous la direction même de Dieu qui les inspira, jugeant à propos de se prêter à la foiblesse de son peuple. De-là cette multitude de figures sensibles, de comparaisons grossieres & empruntées indifféremment du corps & de l'ame de l'homme, qui, prises à la lettre, formeroient un systême complet de l'antropomorphisme le plus monstrueux. Qui n'eût parlé aux Hébreux que de la spiritualité de Dieu, de son invisibilité, de son incorporéité en un mot, n'en eût point été entendu. Ces mots qui ne sont que des négations de ce qui frappoit leurs sens, ne présentant rien à l'imagination, n'auroient pas fait assés d'impression sur eux pour les détourner de l'idolâtrie des gentils. Un tel objet n'eût point été capable de fixer leurs hommages. N'est-il pas remarquable que lorsque Moyse rappelle aux Israëlites que Dieu n'a aucune figure au moins visible, il le leur peint sous une forme corporelle? *Quand l'Eternel votre Dieu vous parla en Horeb, souvenez-vous que vous entendîtes bien une voix, mais que vous ne vîtes aucune figure.* Le culte qu'il leur prescrivit, consistant presque tout en cérémonies extérieures où le corps avoit plus de part que l'esprit, y étoit bien analogue. Qui leur eût dit encore que leur Dieu étoit infiniment au dessus de toute bonté, de toute sagesse, & de toute justice; qu'il étoit incompréhensible en tout; qu'il n'étoit pas plus légitime de le peindre sous l'idée des vertus de l'homme, que sous

ſous les traits de ſa figure; ce langage n'eût point été à leur portée: il eût gliſſé ſur leur eſprit, ſans y trouver de priſe. Et il en faut dire autant du peuple de tous les âges; juſques dans ce ſiecle éclairé, le peuple, quand il lit l'Ecriture, eſt bien plus affecté des figures qui l'éloignent de Dieu pour le rapprocher des choſes ſenſibles, que du langage ſimple qui diſtingue la Divinité de tout le reſte. Il falloit à des hommes terreſtres, un Dieu grand, fort, puiſſant & terrible, un Dieu qui marchât devant eux ſous la forme d'une nuée, ou d'une colomne lumineuſe, qui annonçât ſa préſence par le bruit de la foudre & le feu des éclairs, qui eût les cieux pour trône & la terre pour marchepied, dont la droite froiſſât l'ennemi, dont la colere conſumât comme du chaume, ceux qui s'élevoient contre lui, &c. Il leur falloit un Dieu qui les protégeât & les gouvernât comme un Roi magnifique, bon, ſage & juſte. Ces images réveilloient dans les eſprits des idées humaines à la vérité, mais plus propres à les affecter, que toutes autres moins ſenſibles. La raiſon qui les introduiſit dans le langage de l'Ecriture, les fit adopter d'âges en âges ſous le ſceau de la révélation: l'impreſſion s'en eſt fortifiée. Combien de Docteurs dans le Chriſtianiſme les prenant toutes également à la lettre, n'ont pu s'empêcher de croire Dieu corporel, moins ſans-doute par conviction que par un reſpect mal étendu, & par un préjugé religieux également illuſoire. La vérité ſe découvre lentement. Eſt-ce un ſecret réſervé pour les derniers tems, que les hommes doivent acheter au prix des erreurs de leurs peres? Ou eſt-il du ſort de l'humanité de tenir toujours au menſonge par quelque endroit? Aujourd'hui on fait apprécier ces figures & ces comparaiſons matérielles qui ſuppoſent à Dieu des organes corporels. Ce n'eſt là que le premier pas vers la plus importante des vérités. On tient encore à une foule d'autres expreſſions qui donnent à Dieu les facultés de notre

ame, ſans que les Ecrivains ſacrés nous ayent averti de prendre celles-ci plus à la lettre que celles-là, & contre la raiſon qui nous aſſure que tout le créé, de quelque eſpece qu'il ſoit, eſt infiniment au deſſous de Dieu. Peut-être nous en détacherons-nous enfin quelque jour, nous, ou nos deſcendans. Alors Dieu ſera mieux diſtingué, qu'il ne l'a jamais été, du corps & de l'eſprit & de toutes leurs puiſſances. Alors la notion de la Divinité ne ſera plus défigurée par des idées terreſtres & humaines qui la deshonorent; & ſi ces idées ne ſont point remplacées par d'autres, on n'en pourra accuſer que l'incompréhenſibilité de Dieu, & la foibleſſe de l'entendement humain, entre leſquels il n'y a point de proportion. Alors enfin ce que dit l'Ecriture de l'intelligence, de la bonté, de la ſageſſe, de la juſtice qu'elle attribue à Dieu, ſera entendu comme ce qu'elle dit de ſa colere, & de ſa jalouſie, des mains, des yeux & du cœur qu'elle lui donne pareillement, quoiqu'il n'en ait point. J'y aurai contribué. A conſidérer la grandeur de l'objet, c'eſt un des plus importans ſervices qu'un homme puiſſe rendre à ſes ſemblables.

*Fin de l'Appendice & du Tome ſecond.*



# TABLE ANALYTIQUE DES CHAPITRES DU TOME SECOND.

On traite sur-tout de la vérité, & ce qu'on en dit s'applique de soi-même à la vertu, à la justice, à l'ordre, &c. Les métaphysiciens s'imaginent considérer la vérité abstractivement à la pensée, à l'objet de la pensée, & à la substance pensante, la contempler comme la conformité d'une pensée quelconque avec un objet quelconque, dans une intelligence quelconque; & ils appellent cette contemplation, ou la notion qu'ils prétendent en recueillir, une idée éternelle de la vérité, idée nécessaire, immuable, indépendante de tout esprit créé & incréé, de toute existence des choses. Réfutation.

La vérité abstracte n'est que la négation de toute vérité réelle, & la négation de toute vérité réelle n'est point l'idée universelle de la vérité. Nouvelles réflexions sur l'abus des abstractions.



Cette exposition extraite d'un livre, fruit de ma premiere jeunesse, que j'ai condamné à un éternel oubli, est le résultat de ce que Platon, Wollaston, Clarke, Montesquieu & d'autres philosophes ont dit de plus sublime sur la nature de la justice & de la verité. Tout n'est pas également faux dans ce qu'on allegue en faveur de la nécessité & de l'éternité des idées de la justice & de la vérité. Mais presque tout ce qu'il y a de vrai, est pris dans un sens illusoire, & qui prouve tout le contraire de ce qu'on en conclut.



Ce principe peut être ainsi énoncé & développé: Quand je détruirois dans ma pensée toutes les intelligences du monde, je pourrois toujours imaginer la vérité: quand j'anéantirois dans ma pensée tous les Etres, je pourrois toujours imaginer leurs rapports: quand toutes les pensées & tous les objets seroient détruits, je pourrois toujours imaginer la conformité de la pensée avec son objet: quand il n'y auroit ni Créateur ni créature, il seroit toujours juste que la créature dépendît du Créateur.

Voilà une contradiction perpétuelle. Les idées ne sont que des représentations des choses: point d'objets, point d'idées. Les idées n'existent que dans les entendemens: point d'entendemens, point d'idées. S'il n'y a ni objets ni intelligences, rien ne sera imaginé. S'il n'y avoit ni Créateur, ni créature par conséquent, comment seroit-il juste que la créature dé-

On prouve contre Mallebranche, que les bornes de chaque espece d'Etres la rendent inhabile à participer aux facultés d'une autre espece; que la raison est le propre de l'homme seul; qu'il ne sauroit y avoir de regles de conduite communes à Dieu & à l'homme; que la raison telle qu'elle est dans l'homme, est quelque chose de réel, & n'est que la raison humaine, qui ne sauroit être éternelle, nécessaire, universelle; que la raison hors des Etres raisonnables n'est rien; que supposé qu'il y eût une raison nécessaire, éternelle, universelle, cette raison-là ne seroit pas celle de l'homme absolument incapable d'y participer.



L'universalité de l'idée n'est point notre ouvrage: elle ne réside point dans une figure individuelle: elle ne résulte point de la comparaison de plusieurs objets semblables. Nous ne la voyons pas dans Dieu, mais dans le rapport de l'effet à sa cause, par exemple dans le rapport de telle figure avec la cause créatrice qui peut en multiplier les copies à l'infini. Tel est le sentiment de Mr. l'Abbé de Lignac qu'il développe dans ses *Elemens de métaphysique*, ou *Lettres à un matérialiste*, & dans *le témoignage du sens intime & de l'expérience, opposé à la foi profane & ridicule des fatalistes modernes.*

Tout objet numérique, considéré comme modele, peut être répété à l'infini par la cause souveraine. Cette imitabilité à l'infini n'est ni dans l'objet numérique, ni dans nous, mais uniquement dans la puissance infinie de la cause, puisque sans la notion de la toute-puissance, la possibilité d'une infinité d'objets semblables à celui-là, n'est qu'une chimere. Dès lors si l'imitabilité du cercle à l'infini, est l'idée universelle du cercle, cette idée n'est pas dans nous: nous ne la pouvons avoir, nous qui ne pouvons pas avoir la perception de cette imitabilité à l'infini, & qui ne saurions mesurer toute l'étendue de la puissance souveraine. Aucune de nos perceptions ne nous représentera jamais une infinité de copies de quelque type que ce soit: le rapport de l'effet à la cause ne sera jamais perçu infiniment, mais seulement selon les bornes de notre esprit.



On ne généralise ses idées que pour les faire convenir à un plus grand nombre d'individus: on ne les universalise que pour les faire convenir à tous les individus de la même espece. Pour rendre l'idée d'un individu applicable à tous les autres de la même espece, on exclut successivement tou-

*pas la refuser à Dieu; c'est décider plutôt que les créatures dont nous concevons la perfection (relative), sont d'une nature entiérement différente de celle de Dieu: décision fondée sur la distance infinie qu'il y a du créé à l'incréé.*

COROLLAIRE. *Il n'y a aucune sorte d'analogie entre les attributs de Dieu, & les facultés des créatures.*

SECONDE RE'PONSE. *Si Dieu nous a donné par rapport à la perfection des idées que lui-même n'a pas, il ne nous trompe pas pour cela.*

TROISIEME RE'PONSE. *En suivant les idées de perfection que Dieu nous a données (qu'il nous a donné le pouvoir d'acquérir), nous agissons conformément à notre nature, nous remplissons notre fin: nous ne nous écartons pas de la perfection de Dieu, nous n'en approchons pas non plus: nous restons toujours à une distance infinie d'elle; & cet Etre qui nous a faits tels que nous sommes, ne peut ni s'en offenser, ni nous en vouloir du mal.*



Il résulte de ce Chapitre que la nature de l'esprit nous est tout-à-fait inconnue, & que la doctrine de la spiritualité bien appréciée se réduit à ce seul énoncé: Que l'esprit est un Etre immatériel, une substance incorporelle.



Quand on dit que Dieu est un esprit, que l'ange est un esprit, que l'ame humaine est un esprit; cela signifie seulement que ces trois sortes de substances sont immatérielles, c'est-à-dire d'une nature différente de celle de la matiere. De ce que trois substances n'ont rien de commun avec une quatrieme,

*S'il est nécessaire que l'Etre qui a fait l'homme intelligent, soit intelligent lui-même?*

Il n'est pas plus nécessaire que l'Etre qui a fait l'homme intelligent, soit intelligent lui-même, qu'il ne l'est que le Créateur qui a fait la matiere, soit lui-même matériel.

„ *Il n'y a rien dans l'effet qui ne soit ou formelle-„ ment, ou éminemment, dans sa cause. Il faut „ savoir que cela se dit d'une cause efficiente & „ totale qui est la cause proprement dite.*"

Rien de ce qui est dans l'effet n'existe *formellement* dans sa cause, ni à l'égard de la cause créatrice, efficiente & totale qui est la cause proprement dite, ni par rapport à la cause génératrice, ni dans les causes simplement instrumentales. A quoi revient donc la distinction *formellement* ou *éminemment*? L'effet n'est formellement que l'effet, & il n'est tel en tout & en parties, que hors de la cause.

Il n'est pas nécessaire que la cause créatrice, efficiente, totale & proprement dite, qui est Dieu, possede *éminemment* toutes les perfections de tous les Etres créés; 1$_o$. parce que l'existence *éminente* est moins parfaite que l'existence formelle: ce qui n'existe qu'éminemment n'a point la complétion qui lui convient selon son espece: cette plénitude ou perfection de son être ne se trouve que dans l'existence formelle; d'où il s'ensuivroit que les perfections des créatures existeroient moins parfaitement dans Dieu que dans les créatures, & beaucoup d'autres absurdités que celle-ci entraîne; 2$_o$. parce que ces perfections sont créées: par conséquent elles n'existoient en aucune façon avant leur création, ou bien il n'y a point eu de création: Dieu n'a pas seulement créé la forme de ces perfections, il en a créé l'entité réelle: il les a totalement créées, ou bien elles contiennent quelque chose d'incréé.

Par la puissance créatrice, nous entendons, je crois, le pouvoir de faire exister ce qui n'est pas: dès lors pour créer l'intelligence, non seulement il n'est pas nécessaire qu'il la possede, il faut au contraire qu'elle n'existe ni dans lui ni ailleurs. S'il la crée, il ne la tire de nulle part. Il fait qu'elle soit: elle n'étoit donc pas auparavant.

Sans nous arrêter aux vaines & subtiles distinctions de scolatiques, posons pour principe, que Dieu n'a rien de ce qui est dans la créature, esprit ni corps, intelligence ni étendue, sagesse ni folie, vice ni vertu; Dieu a créé tout ce qui est dans la créature.

CHA-

Je me suis déjà déclaré, & je le répete encore librement, sans peine, sans detour, parce que mon ame est libre, tranquille & droite. Si je propose mes doutes sur les notions communes de la Divinité, & sur les idées que l'on se forme ordinairement de ses attributs, ce n'est ni par envie de contrarier, je suis au-dessus de ces puérilités ; ni à dessein d'affoiblir encore le peu de connoissance que nous avons de l'Auteur de la Nature : quel est le plus ardent de mes vœux, sinon de connoître mon Dieu, & de le faire connoître autant qu'il veut être connu? Je m'en explique assez clairement pour ôter toute sorte de prétexte à ceux qui seroient tentés de me supposer des vues contraires. Qu'ils ne jugent donc pas de mes sentimens par ce qu'ils croiroient appercevoir de repréhensible dans mon livre : qu'ils apprécient plutôt ce qui pourroit m'être échappé d'inexact par la pureté de mes intentions que je leur déclare. Mon but est d'épurer l'idée trop humaine que nous nous faisons de la Nature divine, de la dégager de tout ce qu'elle a d'indigne de Dieu. Si nous ne pouvons rien penser, ni concevoir qui approche de cet Etre infini en tout, respectons son incompréhensibilité, plutôt que de nous reposer dans des chimeres déraisonnables, en nous faisant un Dieu tel qu'il n'est pas possible qu'il soit. Quand je dis que Dieu est un Etre plus que pensant & plus qu'intelligent, je ne prétends pas faire concevoir ce qu'il est, au moins je le place infiniment au dessus de tout ce que nous concevons, & je ne risque plus de le confondre avec la créature. Nous ne serons pas punis pour n'avoir pas conçu l'inconcevable : nous pourrions l'être pour n'avoir pas assez distingué cet Etre suprême des Etres qu'il a faits.



*Grande dispute sur cette question entre Bayle d'un côté & de puissans adversaires de l'autre.*

Bayle ne pouvant accorder les objections des Manichéens contre la bonté & la sainteté de Dieu, avec les idées que la raison nous donne de ces vertus, nioit qu'elles fussent des perfections de Dieu dans le sens ordinaire de ces mots *bonté* & *sainteté*, quoique, comme tout-parfait, il fût bon & saint d'une bonté & d'une sainteté dont nous n'avions aucune idée. Bayle avoit tort dans ce dernier point, & il auroit beaucoup mieux fait de refuser entiérement ces vertus humaines à Dieu, que de se contredire. Il n'y a point de bonté & de sainteté inconnues & incompréhensibles, puisque ces mots n'expriment que notre idée de la bonté & de la sainteté, selon ce que nous en connoissons & concevons.

N'être bon & ſaint dans aucun ſens réel, connu & aſſignable de ces mots, c'eſt n'être abſolument ni bon ni ſaint. Les adverſaires de Bayle ne raiſonnoient pas mieux, varioient beaucoup, & ſe contredisoient preſque toujours. Ils ſoutenoient que ſi Dieu étoit bon & ſaint, il falloit qu'il le fût au ſens propre de ces mots, ou bien ces mots appliqués à Dieu ne ſignifieroient rien, mais que cependant l'exercice de ces vertus étoit différent dans Dieu, de l'exercice des mêmes vertus dans l'homme; que Dieu étoit bon & ſaint parce qu'il devoit avoir toutes les perfections; que ſi Dieu n'étoit ni bon ni ſaint, ſelon les idées communes de la bonté & de la ſainteté, puiſées dans la lumiere naturelle, il ſeroit mauvais & mal-faiſant ſelon la même lumiere naturelle. A quoi on oppoſe les deux propoſitions ſuivantes.

1°. Dieu n'eſt ni bon ni ſaint, parce qu'il eſt un Etre tout-parfait, infiniment parfait.

2°. Dieu, quoiqu'il ne ſoit ni bon ni ſaint, ſelon les idées que nous avons de la bonté & de la ſainteté, fondées ſur les plus claires lumieres de la raiſon, n'eſt pourtant auſſi ni mauvais ni mal-faiſant, ſelon les mêmes lumieres.



I. En établiſſant, comme on a fait dans pluſieurs des chapitres précédens, que la bonté & la ſainteté, qualités humaines, ne ſont pas ſuſceptibles de l'infinité, ſelon l'idée que nous en avons, & que cette idée préſente à l'eprit tout le ſens réel & poſitif des mots *bonté* & *ſainteté*, puiſqu'elle en eſt l'original, dont ils ſont des copies verbales, très fideles, ſans plus ni moins; on a ſuffiſamment prouvé qu'un Etre infini & tout-parfait ne pourroit être dit bon ni ſaint en aucun ſens. Notre idée de la bonté & de la ſainteté ne nous repréſente point ces vertus comme toutes parfaites, & infinies: au contraire, elle nous les offre toujours dans un degré fini. Point de bonté infinie, point de ſainteté infiniment parfaite. Donc la bonté & la ſainteté ne conviennent point à l'Etre infini & tout-parfait.

II. La bonté eſt une inclination à faire du bien: elle a pour premier élément la ſenſibilité de notre nature. C'eſt une diſpoſition de notre ame qui par le ſentiment du plaiſir & de la douleur qu'elle a éprouvé à la préſence de certains objets, l'intéreſſe vivement au bien-être de ſes ſemblables, la porte naturellement à leur procurer des ſenſations agréables, & lui donne une répugnance pareille à les faire ſouffrir. La raiſon & le principe de cette inclination ſont dans la conſtitution de notre être, dans ſes rapports, ſes devoirs, ſon imperfection même. Rien de tout cela n'eſt dans Dieu: aura-t-il la bonté, ſans avoir les principes qui la conſtituent. Le Docteur Harris ſoutient dans ſa *Reponſe aux Athées*, que

Dieu eſt extrêmement & infiniment ſenſible, & après avoir prouvé tout le contraire, il avoue forcément que la ſenſibilité ne convient pas exactement à Dieu, mais qu'il emploie ce terme, comme plus propre à expliquer ſa penſée: quel raiſonnement! Dieu eſt incorporel, & la ſenſibilité eſt une aptitude de notre ame à reſſentir du plaiſir ou de la douleur par l'intermede du corps qu'elle anime.

N'eſt-ce pas aſſez que notre idée de la bonté ſoit extraite de la maniere dont cette vertu eſt dans nous, pour croire qu'elle n'eſt point applicable à l'Etre tout-parfait qui n'a rien d'humain?

III. De ces deux propoſitions: Dieu eſt bon, l'homme eſt bon; l'une ou l'autre eſt fauſſe. Si Dieu eſt bon, la bonté eſt une perfection divine. Si l'homme eſt bon, la bonté eſt une perfection humaine. La même perfection, priſe au même ſens, comme on le veut, ne peut être divine & humaine. Dieu paſſe toutes les catégories. L'Eſſence Divine exclut toute autre eſſence. Il faut ſe former la plus grande idée de Dieu, qu'il ſoit poſſible d'avoir. On n'y parviendra, qu'en diſtinguant Dieu de tout ce que l'on conçoit, tant des Etres que de leurs facultés, & conſéquemment de la bonté & de la ſaintete. Après avoir bien médité l'eſpece de ces qualités, loin de ſe croire en droit de les attribuer à Dieu ſans les défauts qu'elles ont dans l'homme, on reconnoît qu'elles ſont conſtitutives de la nature humaine, que leur imperfection intrinſeque ne peut les quitter, qu'elles ne peuvent être ſuppoſées nulle part ſans ce qui fait qu'elles ſont des qualités humaines, n'ayant rien qui ne ſoit tout humain, rien qui convienne à l'Etre tout-parfait.

IV. Une perfection qui n'eſt point aſſujettie aux loix de la bonté, n'eſt point la bonté: car l'obſervation de ces loix eſt ce qui conſtitue formellement la bonté, elle en eſt la meſure, c'eſt par elle ſeule que l'on eſt bon, plus on y eſt exact, meilleur on eſt. Or l'on n'eſt pas bon ſans ce qu'il faut pour l'être. Si donc Dieu n'eſt ſoumis à aucune des loix de la bonté, il n'eſt pas poſſible qu'il ſoit bon. 1. Le premier devoir de la bonté eſt de ne faire de mal à perſonne, d'épargner plutôt aux autres tous les maux dont on peut aiſément les préſerver. Tous les livres théologiques nous diſent pourtant que Dieu peut empêcher tout le mal qui arrive aux créatures: il ne le fait pas, il n'agit donc pas par un principe de bonté. 2. La perfection de la bonté conſiſte à faire du bien à tous ceux à qui on peut en faire, & de leur faire le plus grand bien poſſible. On nous dit encore que Dieu eſt le maître de donner plus ou moins de perfection, plus ou moins de bonheur à ſes créatures, qu'il ne leur fait pourtant pas tout le bien poſſible: il ne ſuit donc pas les regles de la bonté. 3. On nous aſſure que Dieu auroit pu ne rien créer, qu'il pourroit augmenter le nombre des Etres capables de félicité. N'eſt-il pas contraire à la bonté de ne faire du bien à perſonne, quand on peut en faire à tout

ſage. L'argument que l'on tire du ſpectacle de l'univers ne prouve donc rien s'il ne prouve une bonté & une ſageſſe infinies; comment un Etre fini feroit-il capable de recevoir des biens infinis, & de porter l'empreinte d'une ſageſſe infinie?

„ *La bonté de Dieu paroît donc telle qu'elle eſt,*
„ *c'eſt-à-dire infinie, dans le nombre infini des*
„ *créatures ſur leſquelles elle ſe répand. Si nous*
„ *ne la voyons pas en cette vie auſſi clairement*
„ *que nous le ſouhaiterions, parce que nous ſom-*
„ *mes attachés à cette terre, nous la verrons dans*
„ *l'autre, & ce magnifique ſpectacle nous rem-*
„ *plira d'admiration & d'amour pour la ſuprême*
„ *bonté de celui qui a fait toutes choſes."*

En ſuppoſant le nombre des créatures infini, la bonté de Dieu ne ſauroit encore paroître telle qu'elle eſt dans le bien qu'il leur fait. 1. Cette infinité prétendue des créatures ne feroit pas du même ordre que celle de Dieu, dès lors elle ne ſauroit en porter l'empreinte, ni en recevoir la plénitude. Enſuite la bonté divine ne ſauroit éclater infiniment, même d'une infinité du ſecond ordre, qu'autant que toutes les créatures ſont heureuſes. Le mal d'une ſeule ſuffit pour que le nombre des heureux étant moindre que celui des Etres intelligens, les degrés de la bonté le ſoient auſſi; dans l'hypotheſe d'une infinité de créatures, ſi une ſeule n'eſt pas heureuſe, la bienfaiſance divine ne ſe montre pas d'une maniere infinie. Que ſera-ce ſi plus de la moitié de ces individus ſuſceptibles de félicité, ſont condamnés à un état de ſouffrance irremédiable? Nous ne voyons pas en cette vie que la bonté de Dieu éclate infiniment dans l'univers. Nous ne le verrons pas non plus dans l'autre, les yeux d'un eſprit fini n'étant pas capables de jouir d'un ſpectacle infini.

„ *Elle paroîtra encore d'une autre maniere, c'eſt-*
„ *à-dire dans la durée éternelle des bienfaits*
„ *qu'elle répandra ſans diſcontinuation ſur ſes*
„ *créatures. J'avoue que comme notre durée a eu*
„ *un commencement, & qu'elle eſt ſucceſſive,*
„ *nous ne pourrons jamais jouir tout-à-la fois*
„ *de l'éternité de ces bienfaits; mais nous en*
„ *jouirons en quelque ſorte par la certitude que*
„ *nous aurons qu'ils dureront toujours."*

La durée éternelle des bienfaits que Dieu répandra ſans diſcontinuation ſur ſes créatures, prouve uniquement la manifeſtation éternelle de ſa bonté, c'eſt-à-dire une manifeſtation qui n'aura point de fin, quoiqu'elle ait eu un commencement,

bles: nouvelle contradiction, car il n'y a d'étendue & de solidité que celles des corps, puisque ces mots n'expriment que ces propriétés observées dans la matiere; d'où il résulte que ce qu'on appelle étendue & solidité non matérielles, inconnues & inconcevables, ne sont rien de semblable à ces propriétés de la matiere. L'Auteur du nouveau systême rapporte ensuite un texte de Newton qui fait bien voir que les plus grands génies sont sujets à déraisonner comme les esprits les plus bornés. Le philosophe anglois y soutient que Dieu est tout œil, tout oreille, tout bras, tout cerveau, & tout puissance sensitive, intelligente & active; mais d'une maniere qui nous est absolument inconnue. *Deus totus est sui similis, totus oculus, totus auris, totus cerebrum, totus brachium; totus vis sentiendi, intelligendi & agendi; sed more minime humano, minime corporeo, more nobis prorsus ignoto.* Cela vaut bien autant que de dire avec J. le Clerc, que Dieu voit tout & entend tout, sans avoir ni œil ni oreille. On cite encore Mr. l'Abbé de Houteville qui dit que Dieu n'est point corps à la maniere des substances étendues, que cependant il en a tout le positif, toute la vérité, toute la perfection, toute la bonté, qu'il contient éminemment aussi la perfection de l'intelligence, & qu'il jouit éternellement en propre de tout ce qu'il y a de réel dans ce qui peut être. Ces prétentions ont été suffisamment discutées dans la Chapitre LXIII. L'Auteur conclut par ces paroles remarquables: „ Au lieu de distinguer, „ comme on fait, les Etres en *spirituels* & *corporels*; il con- „ vient mieux de les distinguer en *visibles* & *palpables* & en „ *invisibles* & *impalpables* à nos sens grossiers." Il n'y a donc que des corps selon lui, les uns visibles & palpables, les autres invisibles & impalpables à nos sens grossiers, mais visibles & palpables sans-doute à des sens plus subtils que les nôtres. Cette conclusion, toute singuliere qu'elle est, n'est point encore d'accord avec le reste du systême; car si Dieu n'est pas étendu à la maniere des corps, il n'est point corps même invisible & impalpable à nos sens grossiers; ou s'il est corps, quelque subtil qu'il soit, il n'y a point d'inconvénient à le dire étendu à la manierere des corps. Au contraire un corps, s'il est étendu, l'est assurément à la maniere des corps. Il auroit donc été plus juste de distinguer les Etres, en Etres d'une étendue matérielle ou corporelle, & en Etres d'une étendue incorporelle. Cela paroît plus conforme aux principes du nouveau systême, & ne l'est pas davantage à la raison, puisque nous ne connoissons l'étendue que comme une qualité de la matiere, & qu'il y a de la contradiction à admettre une étendue immatérielle.

avoir démontré que la notion vulgaire de la Divinité n'étoit qu'un assemblage d'abstractions & de précisions métaphysiques que l'on nous donne pour des perfections divines. En effet on dit Dieu intelligent, bon, sage, même étendu & solide, non pas à la maniere des ames & des corps, mais d'une maniere tout-à-fait différente & qui passe notre intellection. Quand on a ainsi distrait des idées de l'intelligence, de la sagesse, de la bonté, de l'étendue & de la solidité, tout ce que l'on en conçoit de particulier, que reste-t-il? L'intelligence en général: c'est-à-dire rien que de vague & d'indéterreiné, des chimeres.



J'ai commencée par établir l'état de la question, en considérant la notion vulgaire de la Divinité, à quoi elle se réduit, & comment elle s'est formée. Il ne m'a pas été difficile d'y appercevoir tous les traits d'un Antropomorphisme spirituel, aussi réel que l'Antropomorphisme le plus grossier. J'ai reconnu les sources de cette erreur, dont j'ai assigné cinq principales: la foiblesse de l'entendement humain, jointe à l'étrange démangeaison qu'il a de tout asservir à ses lumieres, jusqu'à l'incompréhensibilité de Dieu; l'abus des abstractions; l'imperfection du langage & son influence sur les opinions; la doctrine des idées éternelles & universelles de vérité, de vertu, de justice, d'ordre &c. enfin l'autorîté des Livres Saints mal entendus. J'ai établi ensuite quelques principes généraux propres à faire sentir qu'aucune des perfections attribuées indiscrétement à Dieu, ne pouvoient convenir à son Essence infinie; que l'idée même que nous avons de la perfection ne lui étoit pas applicable. Je suis entré dans le détail particulier des attributions divines, tant les métaphysiques comme l'aséité, l'éternité, & toute sorte d'infinité, que les morales, l'intelligence, la sagesse, la bonté, la liberté, la justice &c. Les attributs métaphysiques par lesquels nous distinguons Dieu de la créature, se sont trouvés convenir à cet Etre suprême qui est infiniment au dessus de tout le créé. Les perfections morales qui confondent Dieu avec l'homme, jusqu'à faire le Créateur d'une nature semblable à celle des Etres créés, quoique plus parfaite, ont été jugées tout à fait disproportionnées à la grandeur de l'Etre infini qui ne peut rien admettre de ce qui est dans une nature finie & intrinséquement imparfaite. J'ai donc fait voir que Dieu n'étoit ni intelligent, ni bon, ni sage, ni juste, ni libre, &c. Je l'ai prouvé non seulement par des principes généraux incontestables & applicables à toutes ces qualités; mais encore par un examen très détaillé de chacune de ces facultés, de ce qu'elle est, de l'idée que nous en avons, & des élémens qui la constituent. Tout m'a confirmé qu'aucune de ces perfections ne pouvoit être dans Dieu en aucune façon. Guidé par l'amour pur de la vérité, je me suis rendu attentif aux preuves du sentiment ordinaire qui les lui attribue. J'y ai

cherché des raiſonnemens ſolides, avec une envie ſincere de m'y rendre ſelon l'équité. J'y ai reconnu beaucoup d'illuſion, une contradiction preſque perpétuelle, beaucoup de mots vuides de ſens, une condeſcendance aveugle pour une autorité reſpectable que l'on interpretoit mal, & des principes d'où naiſſent des conſéquences très dangereuſes. J'oſe dire que les ſavans ſe ſont trop précipités & trop échauffés à expliquer l'intelligence, la ſageſſe, la bonté, la juſtice & la liberté divines; qu'il ſe ſont trop tôt embarraſſés des moyens d'accorder ces perfections dans Dieu. Ils devoient commencer par examiner de ſens-froid ſi elles pouvoient même ſe trouver dans Dieu. J'y reviens peut-être un peu tard, lorſque le préjugé a jetté de profondes racines. Les droits de la vérité ſont impreſcriptibles; mais me ſoupçonnera-t-on même d'avoir pu rencontrer le vrai, en combattant une opinion ſi univerſellement reçue? Il en ſera ce qu'il plaira aux hommes. S'ils ſont juſtes, ils ne condamneront pas mes idées avant que de les avoir examinées avec droiture.

*Fin de la Table du Tome second.*